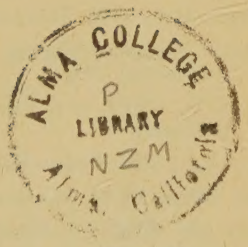
Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
Nouvelle Revue de science missionnaire

Redaktion: Prof. Dr. J. Beckmann SMB, Schöneck, Nidw.
P. Dr. L. Kilger OSB, Uznach SG
Prof. P. Dr. P. de Menasce OP., Paris
P. Dr. Walbert Bühlmann OFMCap., Fribourg



XII. Jahrgang 1956 Douzième année

Redaktion und Administration: Seminar Schöneck, Beckenried
Schweiz Suisse

45474

Inhaltsverzeichnis — Sommaire

VII 2
1957

	Seite
Beckmann, Joh., SMB, Missionskatechese in Geschichte und Gegenwart	276—287
Brunner, Joseph, WV, Das Pressewerk in den Missionen der Weißen Väter	190—198
Bühlmann, Walbert, OFMCap, A la conquête de l'âme bantu	296—304
Hoffmann, A. M., OP, Die Vollmachten der Missionsbischöfe über Ordensmissionare auf dem Vatikanischen Konzil	267—275
Hofinger, Joh., SJ, Das Problem des Textbuches in den Seminarien der Missionsländer	46—63
Kellner, Joseph, SJ, Der sakrale Charakter der Kirchenmusik in den Missionsländern	81—91
Kowalsky, Nikolaus, OMI, Stand der katholischen Missionen um das Jahr 1765 20—34 161—174	257—266
Lefebvre, Pierre, CICM, L'influence de Gustav Warneck sur la Théologie missionnaire catholique	288—294
Mensaert, Georges, OFM, Adrien Chu, prêtre chinois et confesseur de la Foi (1717—1785)	1—19
Placid, TOCD, The Syro-Malabarians, their life and their activities	241—256
Plangger, Albert, SMB, Praktische Völkerkunde für den Missionar	141—145
Pott, Anton, SVD, Das Weihehindernis für Indianer im 3. Konzil von Lima	108—118
Roeykens, A., OFMCap, L'œuvre de l'éducation des jeunes Congolais en Belgique 92—107	175—189
Van Hecken, Jos., CICM, Les réductions catholiques du pays des Ordos 35—45 119—137	199—218

Kleine Beiträge

Beckmann, Joh., SMB, Mission und Akkulturationsprobleme in Westafrika	221—223
Biermann, Benno, OP, Die erste Universität in Spanisch-Amerika: Santo Domingo	64—65
Blöchliger, Max, SMB, Missionarische Probleme der liturgischen Erneuerung	305—307
Bühlmann, Walbert, OFMCap, Die Weltmission auf dem 77. deutschen Katholikentag 1956	308—310
Ebner, C. B., CPPS, und Kilger, Laur., OSB, Eine brasilianische Springprozession	138—140
Kilger, Laur., OSB, Kongo-König Affonso, sein Wirken und sein Ende	219—220
Pflaum, Kilian, OFM, Mexikanische Schwestern in den Missionen	295
Specker, Joh., SMB, I. Internationaler Kongreß schwarzer Schriftsteller und Künstler in Paris, 1956	311—312

Literarische Umschau — Revue des Revues

Beckmann, Joh., SMB, Veröffentlichungen des «Centre d'Etudes Orientales» der Franziskaner in Kairo	313—314

Bouchard, Jean, SJ, Dix ans d'Etudes missiologiques à Rome, 1946—1956 224—234
Lefebvre, Pierre, CICM, Une étude historique sur les missions dans l'enseignement théologique . . . . . 146—149
Morant, Adalric, OSB, Enquête des Eglises missionnaires protestantes sur la formation au ministère en Afrique . . . . . 67—72

Miscellanea

«Grands Lacs», Entfaltung beschaulichen Lebens in Afrika (Beckmann) . 19
Auswirkungen der Missionswissenschaft auf die konfessionellen Beziehungen (Beckmann) 34
P. Léopold-Michel Cadière, MEP (Beckmann) 63
Micro-Bibliotheca Anthropos (Beckmann) 65
Das Christusmysterium und die indische Lehre von den Avataras in: Das Konzil von Chalkedon v. Grillmeier-Bacht (Niederberger) . . 66
Neues chinesisches Missale (Beckmann) 91
Ein Missionsbruder im Dienste der Wissenschaft (Beckmann) . . . 140
Bambara-Wörterbuch (Brunner) 140
Kapuzinermissionare entdecken einen Indianerstamm (Specker) . . . 174
I. Internationale katechetische Tagung (Beckmann) 256
Hilfe an unterentwickelte Völker (Specker) 266

Besprechungen — Comptes rendus

Albright, Die Religionen Israels im Lichte der archäologischer Ausgrabungen (Schelbert) 150
Arndt, Gesellschaftliche Verhältnisse der Ngadha (Beckmann) . . . 159
Baer, Painting and Sculpture at Mission Santa Barbara (Beckmann) . . 317
Bibliografia Missionaria 1955 (Specker) 235
Bühlmann, Die Predigtweise in Afrika (Monico) 157
Ceccherelli, El Bautismo y los Franciscanos en Mexico (Specker) . . 316
Charles, Etudes Missiologiques (Beckmann) 318
Commentarii Ignatiani 1556—1956 (Beckmann) 238
Contribución Española a una Misionologia Augustiana (Gonsalvus Walter) 151
Correia-Afonso, Jesuit Letters and Indian History (Camps) . . . 154
De Lubac, Amida (Bernard-Maitre) 157
Demeerseman, Tunisie, terre d'amitié (Brunner) 320
Documenta Indica, Vol. III (Bernard-Maitre) 153
Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, Insulindia, 1º Vol. (Bernard-Maitre) 152
Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, India, 7º Vol. (Kilger) 152
Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, India, 8º Vol. (Kilger) 315
D'Olwer, Fray Bernardino de Sahagún (Specker) 236

Dufour, Saint François Xavier (Lötscher) 239
Eidlitz, Die indische Gottesliebe (Frei) 320
Fortune, An Analytical Grammar of Shona (Plangger) 160
Fremantle, Ruf der Wüste (Baumgartner) 79
Frois, Kulturgegensätze Europa-Japan (Beckmann) 238
Geiger, Palóu's Life of Fray Junipero Serra (Beckmann) 78
Gicklhorn, Georg Joseph Kamel, SJ (Beckmann) 317
Gypkens, Fremde Menschen - Fortschritt (Specker) 239
Häring, Das Gesetz Christi (Zürcher) 75
Hartmann, Toleranz und christlicher Glaube (Clerici) 156
Heinrichs, Die Bedeutung der Missionstheologie (Zürcher) 75
I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal (Moser) 77
Jäschke, Die christliche Mission in der Türkei (Henninger) 240
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1956 (Specker) 239
Koskinen, Missionary Influence as a Political Factor in the Pacific Islands (Beckmann) 79
Kowalsky, Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide (Beckmann) . 238
Lehmann, Es begann in Tranquebar (Niederberger) 319
Laures, Geschichte der katholischen Kirche in Japan (Blöchliger) . . . 316
Les missions et le prolétariat (Gämperle) 80
Ohm, Wichtige Daten der Missionsgeschichte (Beckmann) 236
Omaecheverria, Rex Gentium (Specker) 315
Ordinationes Generales (Beckmann) 77
Plattner, Pfeffer und Seelen (Specker) 78
Plattner-Moosbrugger, Christliches Indien (Traber) 155
Questions scolaires aux Missions (Bühlmann) 80
Rétif, Pauvreté spirituelle et Mission d'après le Père Libermann (Lötscher) 315
Roeykens, Les débuts de l'œuvre Africaine de Léopold II (Specker) . . 318
Roncaglia, Cristianesimo e Islamismo (Henninger) 157
Schmidt, Gebräuche des Ehemannes bei Schwangerschaft und Geburt (Plangger) 159
Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments (Zürcher) . 74
Schurhammer, Franz Xaver (Kilger) 76
Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum, 19. und 20. Bd. (Beckmann) . . 73
Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum, 21. Bd. (Beckmann) 235
Ter Veen-Van Straelen, Japan (Bischofberger) 158
The Septuagint Bible, Translation of Charles Thomson (Schelbert) . . 74
Trimingham, The Christian Church and Islam in West Africa (Specker) . 156
Tucker-Mpaayei, A Maasai Grammar with Vocabulary (Bühlmann) . . 160
Wiesheu, Persönlichkeiten der Bibel (Schelbert) 150
Wing-Tsit-Chan, Religiöses Leben im heutigen China (Frei) 158

Adrien Chu, prêtre chinois et confesseur de la Foi ⟨1717–1785⟩

Par Georges *Mensaert*, O.F.M., Rome

Le prêtre chinois, auquel nous dédions les pages suivantes *, a été formé par les missionnaires du Séminaire des Missions-Etrangères de Paris, mais il a passé la plus grande partie de sa vie sacerdotale dans les missions du diocèse de Pékin, loin de celles confiées à sa société. Il nous intéresse encore parce qu'il fut impliqué dans la grande persécution de 1784, tout comme l'autre prêtre Pie mineur Liu, auquel nous avons déjà consacré une petite étude [1]. Missionnaire zélé, vrai confesseur de la Foi, M. Chu fut encore mêlé à plusieurs controverses qui intéressent l'histoire générale des missions dans l'empire chinois. A tous ces titres, Adrien Chu méritait une petite monographie. Grâce à ses nombreuses lettres conservées aux archives des Missions-Etrangères de Paris, il nous est possible de faire revivre ici les principaux traits de sa vie et de son apostolat.

I. Naissance, formation et premier exil

Adrien Alipe *Chu Li-kuan, Hsing-i,* naquit dans un village du *Putien-hsien,* province de *Fukien,* vers 1717 [2]. Ses parents étaient chrétiens et ils dépendaient au spirituel du missionnaire de *Hsinghua-fu,* prêtre de la Société des Missions-Etrangères. Adrien reçut sa première formation religieuse du bon prêtre chinois Thomas *Chang,* chargé alors de l'administration de toutes les chrétientés de cette préfecture [3].

Le jeune Adrien, ayant donné les signes d'une solide vocation sacerdotale, fut envoyé au collège général du Siam, où il resta plusieurs années. C'est là également qu'il fut ordonné prêtre le jour de Noël 1749 [4]. Treize

---

* Abbréviation des archives citées:

AHU: Arquivo historico ultramarino, Lisbonne.
AIN: Archives de l'internonciature, Nankin.
AME: Archives des Missions-Etrangères, Paris.
ANTT: Arquivo nacional de Torre do Tombo, Lisbonne.
APF: Archives de la sainte Congrégation de la Propagande, Rome. Nous citons les fonds SO: Scritture originali. SO CP: Scritture originali riferite nelle Congregazioni particolari, et SR: Scritture riferite.
AV: Archives secrètes du Vatican, fonds *Missioni.*

1 Intitulée *Le Père Pie Liu minor, missionnaire au Shensi. D'après sa correspondance* (1760—1785), dans *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart.* Festschrift P. Dr. Laurenz Kilger OSB. zum 60. Geburtstag dargeboten, Schöneck-Beckenried 1950, 143—61.

2 Le lieu et l'année de sa naissance est donné par le prêtre Chu lui-même dans sa relation sur la persécution du Fukien, AME *306,* 574. Son nom chinois complet chez Bernw. H. Willeke, *Imperial government and catholic missions in China during the years 1784—1785* (Franciscan Institute Publications. Missiology series, I), St. Bonaventure N. Y. 1948, 214.

3 Thomas Chang ou Sanchez, né au *Fukien* vers 1680, catéchiste de Phil. Le Blanc au *Yünnan,* entra plus tard au séminaire du Siam. Rentré en Chine il fut ordonné prêtre le 4 août 1720 par Bernardin Della Chiesa à Lintsing. Missionnaire ensuite au *Fukien,* Thomas y fut arrêté fin 1752, et il mourut dans les prisons de *Foochow* le 3 mai 1753, v. A. Van den Wyngaert-G. Mensaert, *Sinica Franciscana,* Rome 1954, V, 784; AME *445,* 133 ss., 647—54.

4 Chu à J. B. Maigrot et aux Directeurs, Hsinghua 1 nov. 1750, AME *436,* 397—98, 401 et *444,* 727—29. La date de son ordination, ib. *306,* 525.

séminaristes chinois restaient encore dans ce collège quand Adrien, début 1750, quitta le Siam pour rentrer en Chine et commencer son ministère apostolique [5].

Jean-Bapt. Maigrot, procureur de la société à Macao [6], y reçut le jeune prêtre chinois et l'envoya travailler dans son propre pays. Le P. Mathias Fu venait d'y mourir l'année précédente [7], et Thomas Chang était trop âgé pour s'acquitter seul de la visite des nombreuses chrétientés de ce territoire.

Le *Fukien* avait toujours été une province où l'apostolat rencontra de grandes oppositions. L'ère des persécutions y avait commencé en 1723 [8]. Tout récemment encore, cinq Dominicains espagnols y avaient couronné leur vie par un glorieux martyre [9]. Les débuts du ministère de notre prêtre chinois durent donc être bien difficiles, mais les fruits spirituels ne faisaient pas défaut. Nous possédons en effet une liste détaillée des baptêmes administrés par Adrien Chu pendant une randonnée qui dura dix mois, de novembre 1751 jusqu'au mois d'août 1752 [10]. Etait-ce le succès de cet apostolat qui attira l'attention des autorités? De fait, bientôt les perquisitions reprirent avec plus de rigueur, Adrien fut arrêté et exilé, et sa vie prit ainsi une nouvelle orientation.

Voici le déroulement des faits. Le 27 novembre 1752 un mandarin, accompagné de plusieurs satellites, fit irruption dans la chrétienté de *Haishan*, où Adrien faisait en ce moment sa tournée. Le prêtre chinois, le catéchiste Nicolas *Weng Tsai-kuan* [11], quatre chrétiens et quatre paiens furent immédiatement emprisonnés. Conduits d'abord à la prison de *Hsinghua*, emmenés ensuite à *Foochow-fu*, la capitale de la province, ils y subirent de longs interrogatoires et de cruelles tortures; chargés de chaînes, ils furent jetés tous dans les prisons des criminels [12].

La persécution s'était entretemps étendue à toute la préfecture de

---

5 Chu à J. B. Maigrot, Hsinghua 30 oct. 1750, AME *436*, 397—98; même au même, ib., 20 sept. 1751, AME *445*, 13—14.

6 Né à Langres en 1704, il fut procureur des Missions-Etrangères à Macao de 1740 jusqu'à sa mort survenue le 20 oct. 1752, v. Adr. Launay, *Mémorial de la Société des Missions-Etrangères*, Paris 1916, II, 423.

7 Mathias *Fu Ching-kuan*, né au Fukien, élève du collège général au Siam, fut ordonné prêtre en 1733. Il était missionnaire de Hsinghua de 1735 jusqu'à sa mort le 27 mai 1749, v. Chu aux directeurs, Hsinghua 1 nov. 1750, AME *436*, 401; plusieurs lettres de Mathias Fu et des notes sur lui, ib., *433*, 787, 815—18 et *445*, 131 ss.

8 Voir la relation de cette persécution faite par le P. de Mailla S. J., et publiée dans *Lettres édifiantes et curieuses*, Lyon 1819, X, 486—536.

9 Les Bx Pedro martyr Sanz décapité le 26 mai 1747 et Francisco Serrano, Joachim Royo, Francisco Diaz et Juan de Alcober martyrisés le 28 octobre 1748, v. J. M. Gonzalez, *Misiones Dominicanas en China (1700—1750)*, Madrid 1952, 379—83 et 429—32.

10 Chu, journal 1751—52, AME *436*, 421—31.

11 Nicolas *Weng Tsai-kuan*, né au Fukien vers 1729, étudia au collège général du Siam et y fut ordonné acolythe. Il dut interrompre ses études et retourna en China comme catéchiste. Arrêté et exilé ensemble avec Adrien Chu, il fut relégué dans la ville de Chochow au Hopeh, et y mourut le 24 oct. 1766, v. Chu à P. Romain, Tehchow 20 nov. 1766, AME *437*, 117—20.

12 Chu, *Relatio persecutionis contra sacerdotes, nempe D. Thomam, Adrianum et catechistam Nicolaum ortae*, écrite dans la prison du *Min-hsien* (Foochow) au mois d'août 1753, AME *445*, 131—39.

Hsinghua. Le vieux prêtre Thomas et douze autres chrétiens furent appréhendés à leur tour et conduits à la capitale pour y être jugés ensemble avec les autres prisonniers [13]. Le P. Thomas Chang, exténué par les privations et les souffrances, y mourut dans les fers le 3 mai 1753 [14].

Les chrétiens arrêtés, ébranlés par les tortures subies, avaient prononcé de vagues paroles d'apostasie et furent relâchés, non sans avoir apaisé la haine des persécuteurs par de grosses sommes d'argent [15]. Seuls restaient Adrien Chu et le catéchiste Nicolas. Les mandarins de la métropole avaient déjà prononcé la sentence d'exil pour eux. En attendant la confirmation de cette peine par les tribunaux de Pékin, les deux prisonniers habitèrent les infectes prisons de *Foochow* pendant plus d'un an. En février 1754 arriva finalement la confirmation impériale [16]: les deux confesseurs seraient exilés à *Shanhai-kuan*, près de la Grande Muraille, au nord de la province de Pékin. Les Jésuites français y avaient une petite chrétienté; et leur supérieur à Pékin avait réussi à faire tomber le choix de leur lieu d'exil sur cet endroit, où Adrien et Nicolas auraient trouvé l'assistance de quelques bons fidèles [17].

Le 1 mars 1754 Adrien Chu et son catéchiste quittaient *Foochow*. Ils devaient se rendre d'abord à Pékin sous la surveillance d'un petit mandarin. Passant par *Yenping-fu*, ils arrivèrent à *Hangchow*, capitale du *Chekiang*, le 6 avril. Continuant leur route, ils traversèrent la province de Nankin et passèrent, le 16 avril, à *Soochow*. Plus d'un mois plus tard ils étaient à *Tsinan-fu* au *Shantung*. Entrant alors dans la province de Pékin, ils firent halte le 14 juin à *Paoting-fu* et entrèrent à Pékin le 23 juin, près de quatre mois après leur départ du *Fukien* [18].

Les deux confesseurs furent logés d'abord, grâce aux bons services des Jésuites français, dans une petite auberge située tout près de leur église [19]. Polycarpe de Souza, alors évêque de Pékin [20], accorda de suite à M. Adrien tous les pouvoirs nécessaires pour l'exercice du saint ministère [21].

Quelques jours plus tard, les deux exilés devaient se présenter au tribunal des crimes. C'est alors qu'ils furent écroués dans les prisons publiques en attendant leur départ vers le lieu de leur exil. Ici une nouvelle surprise les attendait. Les tribunaux ayant constaté que deux chrétiens du *Fukien* se trouvaient déjà relégués à *Shanhai-kuan*, on décida non seulement d'envoyer les deux nouveaux ailleurs, mais un endroit différent

---

13 Ib., 137—38.

14 Il mourut le premier jour du quatrième mois lunaire, ib., 139.

15 Ib., 135—36.

16 Chu à P. Lacère, Foochow 28 nov. 1753, AME *445*, 161—62; et à Oliv. Le Bon, Foochow 25 févr. 1754, ib., 235—36.

17 Louis Des Roberts S.J. à Ol. Le Bon, Pékin 4 août 1754, AME *445*, 249—54.

18 Chu à Le Bon, Tehchow 15 sept. 1754, AME *445*, 263—69.

19 L. Des Roberts, lettre cit.

20 Polycarpe de Souza S.J., né à Coimbre en 1697, arriva en Chine avec l'ambassade portugaise en 1725. D'abord missionnaire à l'intérieur, il fut appelé en 1729 à la Cour. Nommé évêque de Pékin en 1740, il se fit sacrer à Macao le 3 nov. 1743, et mourut à Pékin le 22 mai 1757, v. L. Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552—1773*, Shanghai 1934, II, 701—02; la date de son sacre dans AME *306*, 134.

21 Louis Des Roberts, lettre citée, 250.

fut déterminé pour chacun. Tandis que Nicolas se vit attribuer la ville de *Chochow* non loin de Pékin, Adrien fut envoyé dans la ville de *Tehchow* au nord-ouest de la province du Shantung [22].

II. Adrien Chu, exilé au Shantung

Le 4 juillet 1754, M. Chu quittait la capitale de l'empire pour s'acheminer vers l'endroit de son exil. Il y arriva dix jours plus tard; il portait de lourdes chaînes, comme un criminel, et fut condamné à les garder jusqu'au 16 août suivant. Contrairement aux informations fournies à Pékin, il n'y avait aucun chrétien dans la ville de *Tehchow* [1]. Logé d'abord dans un temple paien, Adrien devait, le premier et le quinze de chaque mois, faire acte de présence au tribunal; le reste du temps il était libre de circuler dans la ville [2]. Cette rigueur diminuera après quelques années, lui permettant ainsi d'exercer un peu de ministère dans les chrétientés du voisinage. Celles des Franciscains espagnols venaient tout juste de perdre leur missionnaire, Emmanuel de Mieses, enlevé par une mort prématurée [3]. José Sensio, le commissaire provincial résidant à Macao [4], songea tout de suite au P. Adrien pour faire la visite annuelle des chrétientés, allant jusqu'à mettre à la disposition du prêtre chinois tous les ornements sacrés du défunt [5]. Le projet n'eut toutefois pas de suite, un peu peut-être à cause de la trop grande timidité d'Adrien [6]; mais surtout parce que trop de précipitation aurait pu tout ruiner, mettre en péril les chrétientés, aggraver inutilement la situation précaire du pauvre missionnaire, et faire ainsi plus de mal que de bien [7].

A condition de faire un petit commerce, le P. Chu pouvait obtenir la permission d'habiter une maison privée. Dans ce but les Jésuites de Pékin lui envoyèrent Laurent Liu, un fervent chrétien qui connaissait un peu la médecine chinoise; avec l'aide de la mission il ouvrirait une petite pharmacie. Le prêtre y occuperait le fond de la maison, où les chrétiens des environs auraient libre accès auprès de lui [8]. Le 18 mai 1755 Adrien quitta ainsi la pagode dans laquelle il avait habité dix mois, et s'installa dans la boutique dirigée par le chrétien Laurent. Peu à peu il y

---

22 Ib., 250—52.

1 Chu à Le Bon, Tehchow, 15 sept. 1754, AME *445*, 263—69.

2 Chu à L. Des Roberts, Tehchow s. d., AME *297*, 76—79; lettre de Des Roberts, cit., 253—54.

3 Emmanuel de S. Jean Capistran, né à Mieses en 1702, franciscain de la province de S. Grégoire des Philippines, entra dans la province du Shantung après 1743 et y mourut le 13 mars 1754, v. Kil. Menz, *Necrologium Fratrum Minorum in Sinis*, Péking 1948, 37.

4 José Sensio, né à Elche en Espagne, incorporé à la province de S. Grégoire, arriva à Macao en 1726. Après 15 ans d'apostolat dans les provinces du sud de la Chine, il fut arrêté et reconduit à Macao. Nommé commissaire provincial en 1744, il exerça cette charge jusqu'en 1762. Il mourut au couvent des franciscains portugais de Macao le 26 janv. 1766, v. Menz, *Necrologium*, cit., 14.

5 Chu à Des Roberts, s. d., AME *196*, 578—79.

6 Jean J. M. Amiot S.J. à Le Bon, Pékin 1 janv. 1761, AME *446*, 363—65.

7 Jean-Bapt. de Lucera O.F.M. à la Propagande, Kingchow (Hopeh) 24 juill. 1755, *APF SO* 1757—60.

8 Des Roberts à Lacère, Pékin 8 janv. et 18 juin 1755, AME *445*, 369—72 et 439—41.

entra en relations avec les chrétiens venus des villages environnants pour le visiter et prendre ses conseils [9]. Olivier Le Bon, procureur français à Macao [10], songea un moment de lui assurer son propre district missionnaire dans les chrétientés voisines de la Propagande, projet qui également n'eut pas de suites [11].

En novembre 1757 le catéchiste Nicolas, l'exilé de *Chochow*, vint rendre visite à M. Adrien et lui apporta une excellente nouvelle: un chrétien très influent venait d'être nommé général de toutes les troupes stationnées au *Shantung*, avec résidence à *Yenchow-fu* [12]. Ce haut mandarin, sur les exhortations des Jésuites français, dont il relevait, avait promis de s'intéresser au sort du prêtre exilé. Joseph *SU*, c'est ainsi qu'il s'appellait, était un des descendants de la noble famille des *Sunu*, qui avait tant souffert pour la Foi sous l'empereur *Yungcheng* [13]. Pendant les quatre ans qu'il passera dans cette province, il appellera souvent notre exilé à son prétoire, sous prétexte de lui faire réparer ses horloges, en réalité pour administrer les sacrements aux membres chrétiens de sa famille. C'est là qu'Adrien aura finalement, la première fois depuis son départ de Pékin, la joie de célébrer le sainte Messe [14].

Vers la même époque, un autre chrétien de marque, un certain M. Tai, venait d'être nommé trésorier provincial à *Tsinan-fu*. Lui aussi promit aux Jésuites son concours pour adoucir la situation de M. Chu et, si possible, le faire gracier [15]. Avec l'arrivée de ces chrétiens de haute position, l'exil du prêtre chinois devint plus supportable. Il y eut d'abord les visites régulières, faites par les Jésuites chinois de Pékin aux familles de ces deux mandarins lors de leur randonnée annuelle; ces pères en profitèrent pour s'arrêter à *Tehchow* et y consoler le prêtre exilé. Les documents mentionnent tour à tour le passage dans la petite pharmacie d'Adrien, des Jésuites Joseph-Etienne Kao, Joseph Shen (Saraiva) et de Marc Kuan [16].

Le 14 août 1759 Adrien Chu fut convoqué une première fois au prétoire de Joseph Su à Yenchow. Il y arriva le 19 suivant, confessa les membres chrétiens de cette famille, dix sept en tout; mais faute d'ornements il ne put encore célébrer les saints mystères. Une

---

9 Chu à Le Bon, Tehchow 4 juin 1755, AME *445*, 397—403; même au même, Tehchow 10 juill. 1756, ib., *727—37*.

10 Olivier-Simon Le Bon, né à St Malo en 1710, agrégé à la société des Missions-Etrangères, fut d'abord professeur au collège général du Siam; il exerça ensuite les fonctions de procureur français à Macao de 1754 à 1764. Nommé évêque coadjuteur du vicaire apost. du Siam, il fut sacré à Rome le 28 déc. 1766 par Clément XIII et mourut à Goa au convent franciscain de la *Madre de Deus* le 27 octobre 1780, v. Launay, *Mémorial*, cit., II, 373—74.

11 Chu à Le Bon, Tehchow 4 mars 1757, AME *446*, 1—4.

12 Même au même, Tehchow 11 nov. 1757, ib., 43.

13 Chu à Le Bon, Tehchow 12 et 23 oct. 1758 et 19 avril 1759, AME *446*, 49—53, 83—86 et 167—74; Des Roberts à Le Bon, Pékin 12 mars 1759, ib., 163—64; Amiot à Le Bon, Pékin 1 janv. et 30 août 1761, ib., 363—65 et 391—97; et Flor. Bahr S.J. à Le Bon, Pékin 5 nov. 1759, ib., 255.

14 Chu à Le Bon, Tehchow 12 mai, 8 juin, 12 juillet, 10 et 22 août 1759, AME *446*, 179, 181—82, 185—88, 195—97 et 199.

15 Bahr, lettre citée.

16 Chu à Le Bon, Tehchow 12 oct. 1758 et 19 avril 1759, AME *446*, 50—51 et 167 ss.

semaine plus tard il rentra, satisfait, à *Tehchow* [17]. Au mois de décembre suivant, le prêtre chinois se rendit une deuxième fois dans cette noble famille. Cette fois-ci il était passé chez le franciscain espagnol, missionnaire du district de *Tsinan-fu* [18] et y avait prêté tout le nécessaire pour la célébration de la Messe. Les fêtes de Noël passées, Adrien retourna au lieu de son exil pour revenir à *Yenchow*, une troisième fois, aux fêtes de Pâques 1760 [19].

Entretemps un jeune prêtre chinois, Pie majeur *Liu* [20] était arrivé dans la mission de la Propagande, non loin de *Tehchow*. Jean-Baptiste de Lucera [21] lui avait justement confié les chrétientés les plus proches de la ville où résidait Adrien Chu [22]. Pie Liu prêta au prêtre exilé tout ce qu'il fallait pour célébrer la Messe chez lui, et lui envoya encore un des ses chrétiens pour le servir [23].

Grâce à la protection de Joseph Su, Adrien jouit maintenant d'une plus grande liberté de mouvement. Son amitié avec ce général et ses fréquentes visites à sa famille le rendent moins suspect aux autorités locales. Il est ainsi pratiquement libre de sortir de la ville, de visiter le prêtre chinois son voisin, et d'assister les chrétiens de celui-ci lors des absences de leur missionnaire [24].

Pie majeur Liu accompagna, en décembre 1761, Adrien Chu à *Yenchow* chez le général chrétien. Ensemble avec la famille *Su* ils y fêtèrent la Noël [25]. A cette même époque Adrien songea à s'établir hors de la ville, dans la bourgade de *Tseyen-chen* et d'y ouvrir une pharmacie, mais il semble bien que ce projet n'a pas été mis en exécution [26]. Début 1763 Jean-Baptiste *Ku* [27], un autre prêtre chinois qui desservait les chrétientés

---

17 Chu à Le Bon, Yenchow 22 août 1759, ib., 199.

18 Mathias de S. Thérèse O. F. M., missionnaire au Shantung de 1756 jusqu'à sa mort en 1790, v. Menz, *Necrologium*, cit., 163—64; Chu à Le Bon, Tehchow 12 oct. 1758, AME *446*, 49—53.

19 Chu à Le Bon, Yenchow 26 déc. 1759, 15 avril et 10 mai 1760, AME *446*, 279—81, 287—89 et 293.

20 Pie Liu major, né au Szechwan en 1718, membre du collège de la S. Famille à Naples, où il fut ordonné prêtre en 1747, rentra en Chine au service de la Propagande en 1758. Il arriva au Shantung le 7 déc. 1759. Il visita encore, plus tard, d'autres missions de la province de Pékin et celles de la Tartarie. Réfugié à Pékin durant la persécution de 1784, il fut renvoyé au Shantung en 1786 mais y mourut en septembre de la même année, v. Jos. Kuo, *Elenchus alumnorum*, etc., Shanghai 1917, 2—3; notes manuscrites.

21 Franciscain italien, arrivé à Macao en 1740, missionnaire dans le diocèse de Pékin de 1742 à 1775. Il se retira ensuite, avec l'agrément de la Propagande, chez les franciscains portugais de Macao; c'est là qu'il mourut le 4 mars 1779, v. Menz, *Necrologium*, cit., 34—35.

22 Jean-Bapt. de Lucera à la Propagande, Chien-chia-lou 18 janv. 1760, *APF SO* 1760—63.

23 Chu à Le Bon, Yenchow 15 avril 1760 et Tehchow 23 oct. 1761, AME *446*, 287—89 et 423—25.

24 Extrait d'une lettre de Chu, reproduite par Amiot dans sa lettre à Le Bon, Pékin 30 août 1761, ib., 391—97; v. aussi les lettres suivantes.

25 Chu à Le Bon, Yenchow 30 nov. 1761, AME *446*, 431—33.

26 Amiot, lettre cit.

27 Jean-B. *Ku Yao-wen*, membre de la S. Famille de Naples, né à Pékin en 1701, prêtre en 1734, fut missionnaire au Szechwan de 1735 à 1746. Fuyant la persécution il se retira à Pékin et y resta désormais comme missionnaire de l'église occidentale. Il mourut à Pékin le 25 janv. 1763, v. Kuo, *Elenchus*, cit., 2—3; notes ms.

dépendantes de l'église occidentale de Pékin, mourut dans la capitale. Pie Liu fut appelé à prendre sa place pour la visite annuelle de ces missions;et ainsi Adrien, sur son désir, le remplaça lors de ses fréquentes absences, dans toutes les chrétientés environnantes [28].

Vers la même époque Adrien perdit son grand protecteur, Joseph *Su*. Celui-ci venait d'être transféré à *Chüchow-fu*, dans la province lointaine du *Chekiang* [29]. Le trésorier provincial *Tai*, chrétien lui aussi, avait été envoyé à un nouveau poste [30]. L'éloignement de ces deux protecteurs ne semble pas avoir eu des conséquences fâcheuses pour Adrien; il avait désormais une position acquise. Un mandarin païen de *Tsinan-fu*, ami de Joseph Su, l'appela encore chez lui pour réparer ses horloges et faire des cadrans solaires [31].

Sur le conseil de Pie Liu, Adrien s'était chargé encore de l'éducation de son neveu qu'il instruisait chaque jour, tandis que le jeune homme lui servait la messe. Il prit chez lui aussi le neveu du catéchiste, exilé à *Shanhai-kuan*, et qui venait d'y mourir; son neveu était bon médecin et maître d'école et il rendait à notre prêtre des services signalés [32]. Entre temps M. Chu fit aussi plusieurs voyages à *Chochow* chez Nicolas *Weng*, son ancien compagnon d'exil [33]. Quand, en octobre 1766, Nicolas sentit que sa fin approchait, il envoya un exprès à *Tehchow* appeler le prêtre chinois, son ami, pour l'assister en ce moment suprême. Adrien s'empressa d'accourir mais arriva trop tard. Depuis cinq jours le pauvre exilé était mort. M. Chu profita du voisinage de la capitale pour y faire une visite aux missionnaires. Rentré ensuite à *Chochow*, il y ensevelit Nicolas le 18 novembre suivant [34]. Ce dernier service rendu à la mémoire de son ancien catéchiste, il se hâta de retourner dans la ville de son exil. Désormais il aurait une part plus directe à l'apostolat missionnaire dans le diocèse de Pékin.

III. Missionnaire des chrétientés portugaises

Tout espoir de voir cesser son exil disparut pour Adrien Chu. Le général Joseph Su avait promis ses bons offices, mais tomba en disgrâce et fut dégradé [1]. Adrien exprime, dans ses lettres, l'espoir d'être appelé à Pékin par les Jésuites, d'y servir un temps ces pères à la cour impériale, en attendant de réacquérir sa liberté et de rentrer dans les missions, confiées aux Missions-Etrangères de Paris; à moins que — et Adrien le propose à M. Romain [2] — le séminaire français ne soit disposé à ouvrir sa propre

---

28 Chu à Le Bon, Tehchow 22 oct. 1763, AME *446*, 621—23.
29 Amiot à Adr. Chu, Pékin 20 juill. 1762, AME *446*, 497—99.
30 Chu à Le Bon, 22 oct. 1763, cit.
31 Chu à Jean-Fr. Gleyo, Tehchow 26 août 1765, AME *446*, 716—18.
32 Chu à Le Bon, Tehchow 16 mai 1764, ib., 651—53, ainsi que les deux lettres précédentes.
33 Chu, lettre du 16 mai 1764, cit.
34 Chu à Gleyo, Tehchow s. d. (vers nov. 1766) et 20 nov. 1766, AME *466*, 822 et *437*, 117—20.

1 Chu à Gleyo, Tehchow 26 août 1765, AME *446*, 716—18; relation de Pierre Romain de 1767, Ms. des archives Lazaristes de Shanghai.
2 Pierre Romain, né au Calvados vers 1736 et entré au séminaire des Missions-Etran-

mission dans le lieu d'exil de leur prêtre chinois. Celui-ci avait également conçu le plan de changer de nom et de s'enfuir. Mais les missionnaires de la Cour, craignant de faire naître ainsi des difficultés nouvelles et majeures, l'avaient fortement déconseillé [3].

Mais voilà qu'en 1768 le vice-provincial des Jésuites portugais de Pékin, José Espinha [4], proposait à Adrien Chu de se mettre au service de leurs missions; il lui offrait l'administration de plusieurs chrétientés et lui fournirait des subsides annuels, mais il insistait pour qu'il émit le vœu d'obéissance aux supérieurs de la Compagnie [5].

Nous ignorons quels motifs furent à l'origine de cette initiative. Il est probable toutefois qu'Adrien, lors de sa dernière visite à la capitale en 1766 [6], avait plu aux pères de la Cour. Ceux-ci, depuis plus de cinquante ans, n'avaient eu aucun missionnaire résidant à l'intérieur du diocèse. Jusqu'ici ils s'étaient contentés d'y envoyer chaque année, si possible, un jésuite chinois; mais celui-ci, sa visite terminée, devait rentrer à Pékin. La méthode, à vrai dire, n'était pas très bonne. Ne valait-il pas mieux d'utiliser le prêtre exilé, retenu malgré lui à *Tehchow* pour un temps indéterminé, proche de plusieurs de leurs chrétientés?

La présence des missionnaires de la Propagande, à l'intérieur de la province même de Pékin, dut également influencer les missionnaires portugais, lorsqu'ils firent cette proposition à M. Adrien. Ces Franciscains italiens, assistés du prêtre chinois Pie majeur Liu [7], résidaient aux environs de chrétientés portugaises, mal desservies. Il va sans dire que ces fidèles recouraient fréquemment aux missionnaires de la Propagande, soit pour les derniers sacrements à administrer à leurs malades, soit même pour les autres sacrements et la célébration des grandes fêtes. Ils en venaient ainsi à se détacher de leurs premiers pasteurs, quoi de plus naturel!

Ce fut ainsi que, avec l'agrément du procureur français de Macao [8], Adrien Chu accepta de se mettre au service de la mission des Jésuites portugais. Il ne semble pas cependant avoir émi le serment, désiré par eux, car ses supérieurs y furent opposés [9]. Plus tard Mgr François Pot-

---

gères, fut procureur français à Macao de 1766 à 1771, année dans laquelle il rentra en Europe. On ignore la date de sa mort, v. Launay, *Mémorial*, cit., II, 562.

3 Chu à Le Bon, Tehchow 22 oct. 1763, AME *446*, 621—23; relation de P. Romain, cit.

4 Jésuite portugais, né à Lamego en 1722, missionnaire à la Cour de Pékin de 1751 jusqu'à sa mort. Il fut nommé par l'évêque de Macao vicaire général du diocèse de Pékin le 21 nov. 1775; en 1782 il fut nommé gouverneur du même diocèse vacant par l'évêque administrateur de Goa, et il exerça les deux fonctions malgré les ordres formels et contraires de la S. Congrégation. Il mourut à Pékin le 10 juillet 1788, v. Pfister, *Notices*, 865—66; notes ms.

5 Espinha à Emil. Palladini, Pékin 4 sept. 1769, *AV Missioni* 110.

6 Après la mort de Nicolas Weng, voir plus haut.

7 C'étaient Jean-Baptiste de Lucera qui y travailla de 1741 à 1775; Mariano Zaralli de 1762 à 1785 et Antonio Sacconi de 1774 à 1782; le prêtre chinois était Pie Liu majeur, qui y travailla presque sans interruption de 1759 à 1786.

8 Pierre Romain M. E. P., procureur de 1766 à 1771, v. Espinha à Palladini, Pékin 4 sept. 1769, cit.

9 Chu à Romain, Tehchow 15 oct. 1770 et 15 août 1771, AME *447*, 13—14 et 25—26; Espinha, dans la lettre citée, affirme néanmoins qu'Adrien était *voto obedientiae nobis adstrictus*.

tier [10] l'autorisa à le faire, mais les Jésuites n'insistèrent plus [11]. Adrien fut chargé de l'administration des chrétientés, dispersées dans les trois districts de *Chaochow, Kingchow* et *Weihsien,* situés dans la partie méridionale de la province de Pékin [12].

Les Franciscains italiens ne furent guère enthousiastes de cette décision. Ils prétendaient que, si les Jésuites ne pouvaient administrer leurs missions avec leur propre personnel, à eux, Propagandistes, avant tout autre appartenait d'en prendre soin. Ils craignaient surtout que le prêtre chinois, aux ordres des portugais, serve d'instrument pour faire renaître d'anciennes controverses et revendications. De fait, la discorde commença dès l'année suivante. Adrien Chu, agissant selon les ordres reçus, visita la chrétienté de *Chao-chia-chuang,* dans la sous-préfecture de *Weihsien;* et le 2 août suivant, il dénonça auprès de José Espinha l'usurpation de cette mission par les propagandistes [13]. Espinha, à son tour, recourut au procureur de la Propagande à Macao [14] pour obtenir pleine satisfaction.

Les Franciscains italiens, au service de la Propagande dans le diocèse de Pékin, étaient alors des hommes d'une vertu reconnue, animés d'ardeur apostolique, occupés jour et nuit au service spirituel de leurs nombreux chrétiens. Depuis 60 ans déjà, ils avaient des chrétientés dans les deux provinces de ce diocèse — Hopeh et Shantung — et malgré les persécutions continuelles et des difficultés toujours renaissantes, ils s'étaient maintenus à l'intérieur des provinces. Non sans raisons pouvaient-ils affirmer que de nombreuses missions, fondées par les portugais mais longtemps abandonnées par eux et toujours insuffisamment desservies, avaient conservé la Foi grâce à leur assistance. C'étaient eux, bien souvent, qui avaient baptisé les enfants, assisté les moribonds, exhorté et réconcilié les apostats. Quant à leur demeure au village de *Chao-chia-chuang,* ils y habitaient une résidence offerte, il y a plus de trente ans, à la Sainte Congrégation, acceptée par Elle, jamais restituée à la mission portugaise. Les Franciscains avaient d'ailleurs toujours reconnu le droit des portugais d'y faire la visite annuelle. Ils y avaient reçu les Jésuites chinois; ils avaient même exhorté les chrétiens à inviter chaque année leur missionnaire [15].

En 1773 le franciscain Mariano Zaralli [16] se rendit à Pékin pour ren-

---

[10] Né en France en 1726, il entra au séminaire parisien en 1753 et entra au Szechwan en 1756. Nommé évêque tit. d'Agathopolis et vicaire apost. de cette province en 1767, il y mourut le 28 sept. 1792, v. Launay, *Mémorial,* cit., II, 525—27.

[11] Chu à Jean Steiner, Tehchow 20 sept. et 8 oct. 1773, AME *447,* 67 et 107—09.

[12] Chu à Romain, Tehchow 15 oct. 1770, ib., 13—14.

[13] Chu à Espinha, s. l. 2 août 1769, *AV Missioni* 110.

[14] Emilien Palladini, prêtre agrégé au collège de la S. Famille de Naples, procureur de la Propagande à Macao de 1761 à 1772; v. Espinha à Palladini, Pékin 4 sept. 1769, *AV Missioni* 110.

[15] Voir l'écrit composé par Mariano Zaralli et intitulé *Manifesto che Fra Mariano di Norma, minore osservante e missionario apostolico esibisce alla S. Congregatione, e querela contro gli RR. Padri della Compagnia in Cina,* dans *APF SO* 1774—75.

[16] Zaralli, de la province romaine, était né à Norma en 1726. Missionnaire au Shantung et Hopeh-sud de 1763 à 1784, il s'était caché à Pékin durant la persécution mais fut contraint à se livrer lui-même. Après sept mois de prison il fut libéré et resta à Pékin jusqu'en 1789. Nommé vicaire apost. du Shansi-Shensi, il fut sacré évêque

contrer José Espinha et exposer son point de vue. Adrien Chu recourut à son procureur à Macao et lui fit un long exposé de la controverse [17]. Les Jésuites acceptèrent le statu quo jusqu'à nouvelle décision de la Propagande, et blâmèrent Adrien pour son excès de zèle [18].

Entre temps notre missionnaire chinois n'oubliait pas ses autres chrétientés; il passa une grande partie de l'année à les parcourir, confessant des milliers de fidèles. Les deux premières années il administrait plus de 300 baptêmes d'adultes. En 1771 il note encore 154 baptêmes d'adultes et 269 baptêmes d'enfants [19].

IV. Adrien Chu et le schisme de Pékin

Après la suppression de la Société de Jésus en 1773, Le S. Siège crut le moment venu pour abolir les privilèges des missions nationales, portugaises ou françaises, dans les territoires qui ne relevaient pas directement de ces puissances. En conséquence, il fit promulguer des décrets selon lesquels la sainte Congrégation de la Propagande était la seule héritière, en terre de mission, de tous les biens, résidences, églises et chrétientés, ayant appartenu jusqu'alors à la Compagnie [1].

La soumission des missionnaires à cette décision aurait évité toute difficulté: les biens de la mission de Pékin étaient évidemment propriété d'église, acquise, il est vrai, avec l'aide des puissances protectrices, mais souvent aussi avec celle des empereurs chinois et des particuliers. Aucun droit n'était donc lésé si ces biens passaient maintenant sous l'administration de la Propagande [2]. Malheureusement plusieurs pères à Pékin ne l'entendaient pas ainsi; l'esprit national provoqua leur opposition à la décision de Rome, leurs recours et protestations auprès des pays protecteurs. Ainsi naquit le soi-disant schisme de Pékin, qui va pendant dix ans semer une terrible division entre les missionnaires.

Les portugais furent les premiers à ouvrir le feu de la discorde. José Espinha, dirigeant de la faction portugaise, recourut à l'évêque de Macao [3], dont on connaissait déjà l'ardeur nationaliste. Pour sauvegarder le caractère portugais de la mission de Pékin, l'évêque de Nankin [4], depuis dix huit ans administrateur du siège vacant de Pékin [5], ne pouvait rien; car sur ordre du S. Siège, il avait dû nommer un missionnaire de la Propagande comme vicaire général à Pékin [6]; et celui-ci y aurait exécuté

---

tit. de Magydos le 12 avril 1789 à Pékin même. Il mourut peu après d'être pénétré dans son vicariat, le 6 avril 1790, v. Menz, *Necrologium*, cit., 47—48.

17 Chu à Steiner, Tehchow 1 oct. 1772, AME *447*, 61—66.

18 Zaralli, *Manifesto*, cit., vers la fin; Zaralli était à Pékin du 20 au 27 septembre 1773, ib.

19 Chu à Romain, Tehchow 15 oct. 1770, et 15 août 1771, AME *447*, 13—14 et 25—26.

1 V. notre étude *Nouveaux documents sur le soi-disant Schisme de Pékin*, dans *Missionswissenschaftliche Studien*. Festgabe Prof. Dr. Joh. Dindinger ..., Aix-la-Chapelle, 1951, 332—46, spécialement 334: les documents issus par les autorités romaines.

2 V. Jean-Math. de Ventavon à Et. Borgia, Pékin 21 nov. 1784; commentant la donation aux Lazaristes français des biens de fondation royale, il écrit: «In hoc casu certe nihil concessit, cum talis fundationis nullum documentum authenticum existat aut unquam extiterit», dans *APF SO CP* 1785—86, 524, 545; et Poirot, dans sa lettre aux cardinaux, Pékin 22 nov. 1784, écrit: «questi beni evidentemente non sono di fondazione reale, e consistano in beni accumulati in Cina da largizioni imperiali e grandi, ib., 525.

3 Alexandre da Silva Pedrosa Guimarães, évêque de Macao 1772—1780.

4 Godefr.-Xav. de Laimbeckhoven, évêque de Nankin 1752—1787.

5 Depuis la mort, en 1757, de Polycarpe de Souza, v. Pfister, *Notices*, 701—02, 765—66.

6 Joseph M. de S. Thérèse O.C.D., nommé par lettres patentes du 27 juill. 1773 et 15 avril 1775, v. *Nouveaux documents*, cit., 335, num. 24 et note 27.

ponctuellement les ordres de Rome. Restait encore l'évêque de Macao. Il fut facile à Espinha de le convaincre du danger imminent qui menaçait les droits du patronat portugais dans la capitale de l'empire chinois. Il était nécessaire d'intervenir à tout prix et au plus vite; et le bien suprême du Padroado exigeait que l'évêque de Macao prit en main l'administration du diocèse de Pékin [7]. C'est ce qu'il fit; et le 21 novembre 1775 il nomma José Espinha son vicaire général à Pékin [8].

Adrien Chu, prêtre chinois au service de la mission portugaise, se laissa, en toute bonne foi, guider par ses supérieurs de Pékin. A la première nouvelle de l'extinction de la Société, Joseph de S. Thérèse, vicaire général du diocèse, confirmant les facultés du missionnaire chinois, lui exprima son plus vif désir de le voir continuer son apostolat dans les mêmes chrétientés qu'il avait administrées jusqu'ici [9]. D'autre part, les portugais de la capitale lui ordonnèrent d'attendre un peu avant de reprendre son ministère, et de ne pas faire, cette année là, la visite annuelle des missions [10]. Les relations d'Adrien avec les prêtres de la Propagande sont devenues meilleures; il visite le P. Antoine Sacconi [11] à *Chao-chia-chuang*, et celui-ci lui rend la visite le dimanche suivant [12].

Entre temps les missionnaires de Pékin ont trouvé le moyen de conserver leurs biens et chrétientés: auparavant ils appartenaient à la Compagnie; maintenant on les déclare propriété portugaise! Adrien Chu pouvait reprendre la visite de ses chrétientés; mais il dut signer d'abord un serment de fidélité à l'évêque de Macao et au patronat. En voici la teneur: «Ego infrascriptus, indignissimus servus, agnosco Ex^mum^ D. Macaensem episcopum pro legitimo totius Pekinensis dioecesis administratore, ipsique promitto in omnibus oboedientiam atque fidelitatem. (Signé) Adrianus Chu [13].»

Ayant reçu de l'évêque de Macao la faculté d'administrer la Confirmation [14], Adrien reprend, avec plus d'ardeur que jamais, son apostolat dans ses nombreuses missions. Les précieuses listes de chrétientés qu'il nous a conservées [15] montrent toute l'étendue de son activité. Chaque année il compte plus de 4000 confessions, de 60 à 100 baptêmes d'adultes [16]. Son âge avancé lui interdisant les trop longs voyages, il obtint

---

7 Voir les trois *juntas* faites à Macao sous la présidence de l'évêque, ainsi que les nombreuses lettres d'Espinha à cet évêque, ib., 335, 337.

8 Copie authent. de ce document dans *AHU Macau 1777*.

9 Chu à Steiner, Tehchow 10 oct. 1776, AME *447*, 249—50.

10 Chu au même, Tehchow 20 juin 1775, ib., 203—05.

11 Antoine Sacconi, né à Osimo en 1741, franciscain de la province des Marches d'Ancone, fut missionnaire au diocèse de Pékin de 1774 à 1780. Nommé évêque titulaire de Domitiopolis et vicaire apost. du Shensi-Shansi le 2 et 4 sept. 1778, il rejoignit son vicariat en 1780. Dans la persécution de 1784 il se livra lui-même pour épargner ses chrétiens. Il mourut la mort des martyrs dans les prisons de Pékin le 5 février 1785, v. Menz, *Necrologium*, 19—20.

12 Chu à Steiner, Tehchow 20 juin 1775, AME *447*, 205.

13 Copie authentiquée dans AHU Macau 1777.

14 Faculté accordée à tous les prêtres chinois du diocèse de Pékin le 22 mars 1778, v. *Nouveaux documents*, cit., 336, num. 19.

15 V. plus bas, en appendice.

16 Chu à Espinha, Tehchow 4 janv. 1778, et à André Rodriguez, même date, dans *AHU Macau* 1777; Rodriguez à l'évêque de Macao, Pékin 29 déc. 1776, *AHU Macau* 1738—1827.

qu'un autre prêtre chinois [17] se charge des chrétientés de *Chaochow*, se réservant seulement celles de *Weihsien* et de *Kingchow* [18].

La réplique du S. Siège aux initiatives portugaises ne tarda pas à arriver. La pieuse reine du Portugal ordonna immédiatement le rappel de l'évêque de Macao à Lisbonne [19]. La Propagande déclara nulles toutes les facultés de José Espinha, nulles par conséquent celles qu'il avait données aux prêtres chinois; ceux qui refuseront d'obéir doivent être traités comme schismatiques [20].

Mais les portugais de Pékin, convaincus qu'à Lisbonne l'évêque de Macao aurait gain de cause, persévérèrent dans leur attitude et entrainèrent leurs prêtres chinois avec eux dans le schisme. Ainsi Adrien Chu continua jusqu'en 1785 son apostolat avec les seules facultés de José Espinha.Ignorant encore le départ pour l'Europe de l'évêque de Macao, il sollicite son intervention pour obliger les Franciscains italiens à évacuer leur résidence de *Chao-chia-chuang* [21]. Il travaille ardemment pour attirer les chrétiens au parti portugais [22]. Sa correspondance, intense jusqu'ici avec les procureurs français de Macao, a désormais cessé; sans doute que ceux-ci auront condamné sa conduite et le traitent en schismatique. Le prêtre chinois aveuglé, dirigé et entretenu par les portugais, suivit jusqu'au bout leurs instructions. Ainsi se rompurent les derniers liens qui le liaient à la Société des Missions-Etrangères de Paris.

La dernière lettre d'Adrien est datée à *Tehchow* le 30 août 1778. Il y communique aux portugais de la capitale le résultat spirituel de son travail apostolique [23]. José Espinha nous apprend, dans une de ses lettres, qu'Adrien Chu vient d'ouvrir une nouvelle chapelle dans le village de *Weits'un* et qu'il l'a autorisé à la bénir [24]. Il exhorta aussi le prêtre chinois à visiter les autres chrétientés pour les gagner toutes à leur cause; il le loue également de ce qu'il fait pour former de jeunes gens et les préparer pour avoir un jour de nouveaux collaborateurs [25].

Pendant toute cette période, la mésentente entre missionnaires ne fit, naturellement, que s'accroître. Les Franciscains, sur ordre de Rome, considéraient les prêtres de la fraction portugaise comme vrais schismatiques. N'admettant pas le caractère portugais des autres chrétientés, vu surtout la validité douteuse des sacrements administrés par leurs adversaires, ils saisirent amplement l'occasion pour élargir leur champ d'apostolat et occuper toutes les chrétientés qui voulaient les recevoir. Désormais ils ont rompu toutes relations avec Adrien Chu [26].

---

17 Sans doute Jean-Franç. Regis Ch'en, missionnaire au Kwangtung et appelé à Pékin par Espinha en 1772, v. Ch'en à l'évêque de Macao, Pékin 5 oct. 1775, *AHU Macau 1775*. 18 Chu à Steiner, Tehchow 8 oct. 1773, AME *447*, 107—09.

19 V. Man. Teixeira, *Macau e a sua diocese*, Macao 1940, II, 250—65.

20 Décret de la Propagande du 16 janv. 1778, édité par Cam. de Rochemonteix, *Joseph Amiot et les derniers survivants de la mission française de Pékin (1750—1795)*, Paris 1915, 465—66. 21 Chu à Espinha, Tehchow 18 janv. 1777, *AHU Macau* 1777.

22 Même au même, Tehchow 10 août 1777; et à Rodriguez le 10 et 19 août 1777, ib.

23 Dans *AHU Macau 1777*. 24 Espinha à Chu, Pékin 13 janv. 1778, ib.

25 Même au même, Pékin 18 août 1777 et 15 sept. 1778, ib.

26 V. le témoignage des chrétiens du *Weihsien* sur l'activité des missionnaires de la Propagande, document transmis à Espinha par Adrien Chu, *AHU Macau 1777;* voir aussi la circulaire chinoise de José Espinha aux chrétiens du diocèse de Pékin, spé-

En 1780 un nouvel évêque avait été sacré à Pékin, mais il ne fut pas reconnu par les portugais et était mort déjà l'année suivante [27]. Espinha, nommé administrateur du diocèse vacant [28], annula tous les pouvoirs et facultés des missionnaires apostoliques qui avaient refusé de le reconnaître comme tel [29]. Entre temps, voulant faire cesser le scandale, Rome et Lisbonne préparaient le remède: l'envoi d'un jeune évêque portugais, homme vertueux et prudent, qui saura peu à peu ramener les esprits à l'union fraternelle et à l'entière soumission aux décisions du S. Siège [30].

Bien qu'impliqué dans ce malheureux schisme, Adrien Chu était un prêtre exemplaire, pieux et zélé. Dans la correspondance des missionnaires contemporains, mention n'est faite de lui que pour en dire du bien. Même durant le schisme, on ne trouve rien à redire à sa conduite personnelle, sinon qu'il se laisse mener, inconscient, par des gens plus coupables. Sa vie sacerdotale s'est déroulée à une époque fort difficile, où plus d'un s'est en toute bonne foi trompé. Adrien finira d'ailleurs sa carrière apostolique comme il l'avait commencée, en confessant la Foi dans les fers. Dieu l'en avait jugé digne.

V. Persécution de 1784. Exil et mort d'Adrien Chu

Vers la fin de mai 1784, quatre Franciscains italiens, récemment arrivés d'Europe [1], quittèrent Canton en bateau pour pénétrer secrètement dans leur mission du *Shensi*. Après avoir traversé les provinces du *Kwangtung* et du *Hunan*, ils étaient arrivés aux frontières septentrionales du *Hupeh* lorsqu'un mauvais chrétien les dénonça. C'était le 27 août 1784. Les quatre missionnaires furent immédiatement arrêtés. Ce fut là le point de départ d'une horrible persécution, déclanchée par l'empereur *Kienlung*, et qui risqua d'anéantir le résultat de deux siècles d'evangélisation. Un grand nombre d'évêques et de missionnaires, européens et chinois, fut arrêté, emprisonné et exilé. Beaucoup moururent dans les prisons. Le clergé chinois, alors déjà plus nombreux que l'européen, fut particulièrement éprouvé [2].

---

cialement à ceux du *Chengting-fu*, donnée à Pékin le 9 sept. 1778, traduction portugaise, ib.

27 Damascène Salusti O.E.S.A., sacré le 2 avril 1780 et mort le 20 sept. 1781, v. Rochemonteix, *Joseph Amiot*, cit., 279—321; Kil. Pflaum, *Nathanael Burger und die Mission von Shansi und Shensi, 1765—1780* (Quellenschriften für Franziskanische Missionsarbeit, I), Landshut (Bavière) 1954, 168—85.

28 Manuel de S. Cathérine O.C.D., évêque de Cochin et administrateur de l'archevêché de Goa, nomma José Espinha le 20 avril 1782 gouverneur du diocèse vacant de Pékin; mais Espinha, ayant encouru de graves censures, confirmées par Rome, était juridiquement incapable d'accepter cette charge; aussi les missionnaires obéissants au S. Siège interjetèrent appel auprès du Souverain Pontif contre cette nomination et refusèrent de le reconnaître, v. lettres de l'évêque de Cochin aux pères de Pékin, Goa 22 avril 1783, *APF SO CP 1785—86*, 114—17; circulaire d'Espinha aux chrétiens du diocèse, leur annonçant sa nomination, Pékin (novembre) 1782, traduction italienne du P. Zaralli, ib., 154.

29 Lettre monitoire d'Espinha à huit missionnaires du diocèse, Pékin 4 nov. 1782, texte copié par le P. Zaralli dans sa lettre à la Propagande du 16 août 1783; et monitoire d'Espinha lancé contre Pie Liu majeur, Pékin 23 oct. 1783, ib., 522, 548.

30 Alexandre de Gouvea, du Tiers-Ordre régulier de S. François, nommé évêque de Pékin le 16 déc. 1782, *ANTT Bulario* 56—14; il gouverna le diocèse de 1785 à 1808.

1 Jean de Sassari, Joseph Mattei, Louis-Ant. Landi et Jean-Bapt. de Mandello.

2 V. Willeke, *Imperial government and catholic missions*, cit., où on trouvera une excellente monographie de cette grande persécution. Nous essayerons ici de compléter ses données, surtout concernant les souffrances du clergé chinois.

De tous les vicariats apostoliques, celui du *Shansi-Shensi* fut le plus durement atteint. Si on excepte la province du *Hukwang* [3], il fut privé d'un coup de tous ses missionnaires, tant européens que chinois. Trois prêtres chinois avaient pu se soustraire par la fuite aux recherches des mandarins, et se cachaient à Pékin [4]. Cinq autres furent arrêtés et, chargés de chaînes, conduits aux prisons de la capitale de l'empire [5]. L'un d'eux, chinois né à Macao [6], fut considéré comme européen et profita du pardon général concédé aux européens par l'empereur le 9 novembre 1785 [7]. Les quatre autres avaient été condamnés à l'exil aux confins de l'empire; Pie Liu mineur mourut en route en s'y rendant [8]; deux ans plus tard, le 4 mars 1787, Dominique Liu succombait à son tour [9]; Gaétan Hsü mourut après 16 ans d'exil, en 1801 [10]. Le seul survivant Simon-Charles Liu fut gracié en 1804 mais dut attendre jusqu'en 1807 pour reprendre ses fonctions missionnaires [11].

Quant à la province du *Hukwang*, les deux prêtres chinois de la mission française, s'étaient soustraits aux poursuites en se retirant dans des montagnes presque inaccessibles [12]. Mais le missionnaire de la Propagande, Philippe Liu, fut surpris par les soldats dans une petite chrétienté, non loin des frontières du *Szechwan*. Conduit à Pékin et condamné à l'exil, il ne put rentrer qu'en 1807, après plus de vingt ans, dans la province du *Hunan* [13].

Le vicariat du *Fukien* eut cette fois le moins à souffrir. Un seul prêtre chinois fut arrêté; et encore, les mandarins, ignorant sa qualité de missionnaire, se contentèrent de le torturer, avant de le remettre en liberté [14]. Plusieurs européens [15] et cinq prêtres chinois [16] avaient pu échapper aux recherches. Dans les provinces voisines du *Kiangsi* et *Chekiang*, unies à ce vicariat apostolique, un prêtre chinois de la mission française put se maintenir secrètement dans une petite chrétienté [17].

Au *Szechwan*, la persécution sévissait avec plus de rage. Le vicaire apostolique [18] et plusieurs prêtres [19] purent se cacher à temps, mais l'évêque coadjuteur [20] et cinq mis-

---

3 Depuis 1762 le *Hukwang* (les provinces actuelles *Hupeh* et *Hunan*) était passé sous l'administration des vicaires apostoliques du Shansi et Shensi.

4 Franç. M. Tseng, Jean Kuo et Barnabé Shang.

5 Pie Liu mineur, Dominique Liu, Simon-Ch. Liu, Gaétan Hsü et Emmanuel Ma.

6 Emmanuel Ma.

7 Texte chinois et latin de ce décret dans *APF SO CP 1787—88*, 99—100, 108—09, publié par Willeke, *Imperial governement*, cit., 194—95.

8 Voir notre étude *Le Père Pie Liu minor*, cit., 161.

9 Lettre commune des PP. Simon-Ch. Liu, Philippe Liu et Gaétan Hsü, Ily 20 juin 1787, *AIN 4222*, 2—4.

10 J. de Moidrey, *Confesseurs de la Foi en Chine, 1784—1862*, Shanghai 1935, 33—34.

11 C'est le prêtre chinois qui, le plus de tous, a dû souffrir pour sa Foi. Il fut arrêté de nouveau en 1815, condamné à la cangue à perpétuité, et mourut dans cet état le 14 nov. 1820, v. Pflaum, *Nathanael Burger*, cit., 80—81.

12 Maur Tsao et Louis Ko, v. Pfister, *Notices*, cit., 880—81, 923—26.

13 Philippe *Liu K'ai-ti*, prêtre de la S. Famille de Naples, né au Hunan en 1752, fut ordonné prêtre en 1775 et travailla au Hukwang jusqu'à son arrestation. Rentré de son exil, il se retira dans sa famille où il mourut le 26 avril 1828, v. Willeke, *Imperial government*, cit., 28, n. 48.

14 Benoît Huang O.P., ib., 129.

15 José Calvo, vicaire apostolique, et les PP. Gaspar Villan, Julien de la Peña et Jean Garces, tous Dominicains espagnols.

16 Paul Nien, Félix du Rosaire, Etienne du Rosaire et Joachim de S. Rose, tous Dominicains chinois; et le P. Linus Ly, prêtre du collège général du Siam, qui desservait les chrétientés des Missions-Etrangères dans cette province.

17 Etienne Yang, soignant alors les districts de la mission française au Kiangsi; au Chekiang aucun missionnaire à cette époque, et donc aucune victime.

18 François Pottier M.E.P.

19 Jean-Fr. Gleyo, Jean L. Florens, Thom. Hamel M.E.P., et Aug. Chao, Jean-Bapt. Chiang, Thom. Nien et Luc Ly, prêtres chinois, v. Adr. Launay, *La Mission du Setchoan*, Paris 1920, I, 590—91, 623—27; II, appendice, 96.

20 Jean-Didier de Saint-Martin M.E.P., évêque tit. de Caradre.

sionnaires [21] avaient été fait prisonniers. Deux parmi eux étaient chinois. André Yang, le premier, eut le moins à souffrir, ayant été libéré, on ne sait trop comment, après quelques mois de captivité [22]. L'autre prêtre, Benoît Sun, arrêté et chargé d'une cangue pesante, ne résista pas longtemps aux privations endurées, et mourut le 7 janvier 1786 [23].

Dans les trois diocèses de patronage portugais, celui de Nankin, le plus dépourvu de prêtres, n'avait guère été touché. L'évêque [24] et ses quatre prêtres chinois [25] avaient pris toute mesure de prudence requise, et purent ainsi traverser la bourrasque sans être inquiétés.

Dans la province de Canton, appartenant au diocèse de Macao, la situation était pire. Macao et Canton ne servaient-elles pas de porte d'entrée clandestine aux missionnaires européens? Aussi les poursuites y connurent une violence exceptionnelle. Le prêtre Pierre Tsai, dénoncé comme principal introducteur des quatre Franciscains arrêtés au début, eut à peine le temps de s'enfuir à Macao. Comme il n'y était pas en sûreté, on le fit embarquer pour Goa, où il resta jusqu'à la fin de la persécution [26]. Trois autres missionnaires chinois n'eurent pas le temps de l'imiter et furent arrêtés. Le premier, Jean Simonelli, conduit à Pékin, y expira vite dans les horreurs des prisons [27]. Matthieu Ku, le missionnaire au service des Augustins espagnols, avait été arrêté en janvier 1785 et reconnu comme prêtre; après de cruelles tortures et sept mois de prison à Canton, il fut exilé en Ily. Ce fut seulement en 1808 qu'il put rentrer dans sa province natale [28]. Le troisième prêtre, Cassius Tai, maladif et retiré dans une chrétienté de son district de *Shaochow*, fut aussi recherché et arrêté. Transféré d'abord aux prisons de Canton, ensuite à ceux de Pékin, il fut exilé lui aussi en Ily mais mourut avant d'arriver [29]. Dans toute cette province ne restait qu'un seul vieux prêtre chinois, François-Vincent Yang [30].

Dans le diocèse de Pékin, celui où Adrien Chu travaillait, plusieurs prêtres chinois des missions portugaise et française, inconnus aux autorités, résidaient dans les églises

---

21 Le Bx. Jean-Gabriel T. Dufresse M.E.P., Etienne Devaut et Joseph Delpon, avec les deux prêtres chinois André Yang et Benoît Sun.

22 Né au Szechwan en 1751, ordonné prêtre en 1781, il mourut à Lolangkow en 1811, v. Launay, *La Mission du Setchoan*, I, 626—27 et II. app., 96.

23 Né en 1750, prêtre en 1777, ib., I, 558, 628; II, app., 96.

24 Godefr.-Xav. de Laimbeckhoven.

25 José Correa, Jean Yao, Jean Chang et Jean Ly.

26 Pierre *Tsai Pe-kua*, né au Fukien en 1739, prêtre de la S. Famille de Naples et ordonné en 1767, rentra en Chine et travailla au Hukwang jusqu'en 1783 et au Kwangtung en 1783—84. Fin sept. 1784 il s'enfuit à Macao et partit pour Goa. Il rentra en Chine sous le pseudonyme de Joseph-M. Ly en 1788, et conserva ce nom jusqu'à la fin de ses jours. Il travailla dès lors à *Hanchung-fu*, au Shensi; mais en *1805*, fuyant la persécution, il passa au Hukwang et de là à Canton, où il mourut en 1806, v. Willeke, *Imperial government*, cit., 26, n. 40, notes ms.

27 Jean Ai ou Simonelli, ex-jésuite de la mission portugaise, était né au Kiangsi en 1714 et fut ordonné prêtre en 1754. Il exerça à Canton la charge de procureur des portugais de la Cour. Il fut le premier prêtre chinois arrêté dans cette persécution. Il mourut à Pékin le 11 février 1785, v. Pfister, *Notices*, cit., 810, notes ms.

28 Matthieu *Ku Shih-hsiao*, prêtre du collège général du Siam, né à Canton en 1732, fut ordonné en 1764 et travailla au Szechwan jusqu'en 1776. Rentré dans sa province natale, il entra au service des Augustins espagnols. Arrêté en janvier 1785, il fut condamné à l'exil en Ily. Il survécut à cette peine et rentra en 1808 dans la province de Canton. La date de son décès est inconnue, v. Launay, *La Mission du Setchoan*, II, app. 96, notes ms.

29 Cassius Joseph Tai, membre de la S. Famille de Naples, naquit au Kwangtung en 1737 et fut ordonné prêtre en 1763. Il travailla dans la province de Canton de 1766 à 1768 et de 1772 à 1785. Il fut envoyé à Pékin en 1768 mais rentra au Kwangtung en 1772. Arrêté en 1785 et envoyé à Pékin, il y fut condamné à l'exil en Ily, mais mourut avant d'y parvenir, probablement encore en 1785, v. Kuo, *Elenchus*, cit. 2—3; notes ms.

30 Ex-jésuite chinois de la province du Japon, prêtre en 1753, missionnaire au Kwangtung, fut en 1766 envoyé à Pékin. Il est mentionné de nouveau à Canton en 1777 et en 1785, on ignore le reste, v. Pfister, *Notices*, cit., 747; notes ms.

de la capitale sans être molestés. Pie Liu majeur et trois missionnaires chinois du *Shensi-Shansi* y avaient aussi trouvé un refuge provisoire [31]. Seul Adrien Chu tombera victime de la persécution qui mettra un terme à sa carrière apostolique.

Adrien fut arrêté, les premiers jours de mars 1785, dans la ville de *Tehchow* au *Shantung*, lieu de sa résidence ordinaire [32], là même où il expiait encore le premier exil à lui infligé en 1753. Conduit d'abord à *Tsinan-fu*, chef-lieu de la province, il fut jeté en prison et chargé de chaînes. Plusieurs semaines plus tard, vraisemblablement en compagnie d'autres chrétiens arrêtés entre temps, il fut transféré à Pékin et y arriva le 11 avril suivant [33]. Enfermé d'abord dans les prisons des criminels, il se vit condamné ensuite, tout comme sept autres confrères chinois [34], à l'exil perpétuel dans le lointain Ily [35].

Malgré son âge avancé, Adrien Chu entreprit courageusement le dernier voyage de sa vie. Celui-ci dura plusieurs mois. Quoique presque septuagénaire, Adrien avait déjà atteint la province de son exil, le *Sinkiang* actuel, l'ancien Turkestan chinois. La caravane, dont il faisait partie, venait d'entrer dans le marché de *Pali-k'un*, situé presqu'aux portes de la capitale de l'Ily. Mais les forces d'Adrien étaient à bout. Assisté du prêtre chinois Dominique Liu, son compagnon de voyage et d'exil, il y rendit le dernier soupir. C'était vers la fin de l'an 1785 [36].

Appendice

Adrianus Chu, Rationes spiritualium fructuum, Deo dante perceptorum hoc anno 1776

Copie manuscrite mais authentiquée dans *AHU Macau 1738—1827.* — Le document appartient au dossier de l'évêque de Macao. Il était destiné à démontrer en Cour de Lisbonne le grand bien qu'il avait fait en assumant l'administration du diocèse de Pékin. Dans la même liasse se trouve encore un autre compte-rendu d'Adrien Chu de 1775. Les chrétientés y mentionnées, qui manquent dans la liste que nous publions ici, nous les mettrons en note avec la référence *C. R, 1775.*

Etant les seules listes connues de chrétientés portugaises en Chine, nous croyons utile de les publier ici. Le document a été intitulé par le copiste portugais: *Copia do rol dos fructos espirituaes.*

(In missione *Weihsien*)

In *Vui tchun* excepi confessiones 452, communiones 437 administravi; baptizavi adultos 6, infantes 33.
In *Ppan tchun* excepi confessiones 70, communiones 63 distribui.
In *Chan cu chai* excepi confessiones 84, communiones 78 distribui; baptizavi infantes 6; Extremas Unctiones 4 administravi.

---

31 Fr. M. Tseng, Barn. Shang et Jean Kuo. — Prêtres chinois de la mission *française* alors à Pekin: Franç. Xav. Lan, Paul Liu et Thomas Liu; de la mission *portugaise:* Paul Soeiro, Matteo Sung, Paul Liu, Jovita Liu et Ignace Chang, notes ms.
32 Willeke, *Imperial government,* cit., 109—10.
33 Ib., 148.
34 Gaétan Hsü, Matthieu Ku, Philippe Liu, Simon-Ch. Liu, Dominique Liu, Pie Liu minor et Cassius Tai; ces deux derniers moururent en route.
35 Willeke, *Imperial government,* cit., 110, n. 61.
36 Lettre commune de Simon-Ch. Liu, Philippe Liu et Gaétan Hsü, Ily 20 juin 1787: «P. Adrianus Ciu Fokiensis et missionarius in Xantung, qui cum D. Dominico Liu simul Pekino discesserat, mortuus fuit in *Palichuen*», *AIN 4222.*

In *Vui tchun* excepi confessiones 102, communiones 100 distribui.
In *Chan kia chuan* excepi confessiones 218, communiones 216 distribui; baptizavi adultos 2, infantes 6; Extremas Unctiones 2 administravi.
In *U kia chan* [1] excepi confessiones 28, communiones 26 distribui.
In *Than Su* excepi confessiones 76, communiones 71 distribui; baptizavi infantes 7.
In *Ly kia chuan* excepi confessiones 28, communiones 26 distribui.
In *Ta xy ppai* [2] excepi confessiones 26, communiones 25 distribui; baptizavi adultum 1, infantes 2; Extremam Unctionem 1 administravi.
In *U thai* excepi confessiones 40, communiones 37 distribui; baptizavi adultum 1 et infantes 8; Extremam Unctionem 1 administravi.
In *Tsian kia chuan* [3] excepi confessiones 68, communiones 65 distribui; baptizavi infantes 8; Extremam Unctionem 1 administravi.
In *Vui than* excepi confessiones 45, communiones 45 distribui; baptizavi adultos 7 et infantem 1.
In *Chan Ma* excepi confessiones 64, communiones 62 distribui; baptizavi adultos 6 et infantes 3; Extrema Unctio 1.
In *Za chai* excepi confessiones 37, communiones 37 distribui.
In *SS Kia Ppu* excepi confessiones 48, communiones 34 distribui; baptizavi infantes 2.
In *Li chuan* excepi confessiones 352, communiones 328 distribui; baptizavi adultos 5 et infantes 12; Extremas Unctiones 2 administravi.
In *Hu tu li* excepi confessiones 26, communiones 26 distribui; baptizavi infantem 1; Extremas Unctiones 2 administravi.
In *Si quia ppu* excepi confessiones 12, communiones 12; Extrema Unctio 1.
In *Li chuan* excepi confessiones 65, communiones totidem distribui.
In *Vue tchun* excepi confessiones 399, communiones 397; baptizavi infantes 3; Extrema Unctio 1.
In *Ppan tchun* excepi confessiones 182, communiones 180 distribui; baptizavi infantes 3; Extremam Unctionem 1 administravi.
In *Chan kia chuon* excepi confessiones 80, communiones totidem distribui.
In *Ttan su* excepi confessiones 53, communiones 50 distribui.
In *U Ttai* excepi confessiones 17, communiones 12 distribui, Extremam Unctionem 1 administravi [4].

In missione *Xin chiu (Kingchow)*

In *U ly thun* excepi confessiones 9, communiones 6 distribui.
In *Uen kia chuan* excepi confessiones 42, communiones 35 distribui; baptizavi infantes 3.
In *Cu kia keu* excepi confessiones 32, communiones 28 distribui; baptizavi adultam unam et infantes 5.
In *Pa cu tchun* excepi confessiones 52, communiones 43 distribui; baptizavi adultum 1 et infantes 4; Extrema Unctio 1.
In *Sun thau tchun* excepi confessiones 15, communiones 13 distribui; baptizavi adultos 2 et infantes 2.
In *Yen tchuan* excepi confessiones 22, communiones 17 distribui.

---

1 C. R. 1775: *U kia chuan, U kia pu,* qui sont peut-être des villages différents.
2 *Xy pai,* ib.
3 *Hian kia chuan,* ib.
4 Le C.R. 1775 donne encore les chrétientés de *Ss chuan* avec 210 confessions, *Ma kia chuan* avec 49 confessions; *Ta chui* avec 38 confessions, *Siau Thun* avec 27 confessions, *Fun kia chuan* avec 24 confessions, *Lu tchun* avec 10 confessions et *Xan kia chuan* avec 21 confessions.

In *Van teu* excepi confessiones 35, communiones 30 distribui; baptizavi infantes 3.
In *Trai yen* excepi confessiones 60, communiones 57 distribui; baptizavi infantes 12.
In *Chau kia ppu* excepi confessiones 28, communiones 24 distribui; baptizavi infantes 5; Extremam Unctionem 1 administravi.
In *San lun than* excepi confessiones 17, communiones 16 distribui; Extrema Unctio 1.
In *Van lau ss* excepi confessiones 42, communiones 31 distribui; baptizavi infantes 7.
In *Sy ho teu* excepi confessiones 43, communiones 39 distribui; baptizavi adultum 1 et infantes 9.
In *Yn Su ly*[5] excepi confessiones 10, communiones 7 distribui; baptizavi adultum 1 et infantes 4.
In *Pe teu tchan* excepi confessiones 25, communiones 20 distribui; baptizavi adultos 7 et infantes 6.
In *Van sin chuan*[6] excepi confessiones 38, communiones 36 distribui; baptizavi infantes 2.
In *Mu tchun* excepi confessiones 18, communiones 13 distribui; baptizavi adultum unum.
In *Than fun* excepi confessiones 33, communiones 27 distribui; baptizavi adultos 4 et infantes 3.
In *Sun kia chuan* excepi confessiones 23, communiones 21 distribui; baptizavi adultos 14 et infantes 6.
In *Lieu chy kiao* excepi confessiones 14, communiones 9 distribui; baptizavi infantes 2.
In *Xau tchun* excepi confessiones 43, communiones 35 distribui; baptizavi adultum 1 et infantes 4.
In *Chau kia chuan* excepi confessiones 17, communiones 14 distribui; baptizavi adultum 1 et infantes 2.
In *Vu kia yen*[7] excepi confessiones 47, communiones 43 distribui; baptizavi infantes 9.
In *Tchin kia thun* excepi confessiones 26, communiones 25 distribui; baptizavi adultos 4 et infantes 3.
In *Cho teu* excepi confessiones 48, communiones 40 distribui; baptizavi infantes 17.
In *Van kuan thun* excepi confessiones 19, communiones 19 distribui; baptizavi adultos 2 et infantes 7.
In *Van kia sin chuan* excepi confessiones 20, communiones 18 distribui; baptizavi infantes 2.
In *Tu kia chuan* excepi confessiones 29, communiones 28 distribui; baptizavi infantes 2.
In *Yan thai* excepi confessiones 21, communiones 19 distribui; baptizavi infantem 1.
In *Vui tchun* excepi confessiones 20, communiones 20 distribui; baptizavi infantes 6; Exremam Unctionem 1 administravi.
In *Ppan kia chuan* excepi confessiones 75, communiones 67 administravi; baptizavi infantes 5; Extrema Unctio 1.
In *Pet Ss lan* excepi confessiones 14 et communiones 13 distribui.
In *Tchau kia chuan* excepi confessiones 76, communiones 72 distribui; baptizavi infantes 4.

---

[5] Ou peut-être *In su cy*.
[6] Ou peut-être *Van siu*.
[7] C. R. 1775 donne *Vu kia yn*.

In *Ly kia chuan* excepi confessiones 46, communiones 38 distribui; baptizavi adultum 1 et infantes 3.
In *Ppue sin chuan* excepi confessiones 22, communiones 21 distribui.
In *Chau kia chuan* excepi confessiones 68, communiones 57 distribui; baptizavi infantes 5.
In *Lan hiet* [8] excepi confessiones 37, communiones 27 distribui; baptizavi adultos 2 et infantes 3.
In *Lieu kia chuan* excepi confessiones 136, communiones 123 distribui; baptizavi adultos 2 et infantes 10.
In *Van kia chuen* excepi confessiones 26, communiones 23 distribui; baptizavi infantes 2 [9].

Supersunt 4 vel 5 christianitates parvae in *Sin ho* [10] quae ad hanc missionem *Xin chiu* [11] spectant. Istas, superveniente frigore, reliqui hac vice ut anno futuro in reditu de missione *Vui hien* [12] visitentur, quod et illis et missionariis est commodius. Christianitates in *Xin hien tha* et in *Ly han,* ob lites quas habent in praetorio Vui hien, hoc anno me recipere non ausae sunt; christianitates vero de *Ku thien,* de *Yn tchun* ob paupertatem me recipere non potuerunt. Sed major pars tam istarum quam illarum christianorum, ad proximiorem christianitatem accedens, quotannis sacramenta recepit. Adrianus Chu, missionarius apostolicus.

Miscellanea

Bei der großen missionarischen und kulturellen Bedeutung der Klöster beschaulichen Charakters in den Missionsländern wird man mit besonderer Freude ein sorgfältig zusammengestelltes und illustriertes Sonderheft der Zeitschrift der Weißen Väter «*Grands Lacs*» (Namur, Janvier 1956, 52 pp.) begrüßen, das der *Entfaltung beschaulichen Lebens in Afrika* gewidmet ist. Beginnend mit dem Mönchtum in Ägypten und Abessinien, werden vor allem die modernen Verwirklichungen von Seiten der Zisterzienser (Trappisten) und Zisterzienserinnen, des Karmels, der Klarissinnen und Kapuzinerinnen, der Benediktiner und Benediktinerinnen, der kleinen Brüder und Schwestern des Charles de Foucauld und einiger weiterer kleinerer Gemeinschaften sowohl unter den Mohammedanern des Nordens wie unter der schwarzen Bevölkerung aufgeführt und im einzelnen charakterisiert. Staunenswert sind die Tatsachen, daß die meisten dieser Grüdungen neuesten Datums sind und daß sich überall schon einheimische Berufe für diese Stätten beschaulichen Lebens melden. Es wird gut sein, neben den vielfachen Schwierigkeiten, mit denen die junge afrikanische Kirche zu kämpfen hat, auch diese Seite ihres Lebens sich vor Augen zu halten. Beckmann

---

8 *Lan hue,* ib.
9 Le C. R. 1775 donne encore les chrétientés de *Xa ho* avec 40 confessions, *Yau chia chuan* avec 14 confessions, *Chay çu* avec 36 confessions, *Pien tchun* avec 104 confessions, *Sian yan* avec 148 confessions, *Siau yn* avec 41 confessions, et *Cuan yan* avec 50 confessions.
10 Tsingho-hsien, dans la partie méridionale du Hopeh.
11 Kingchow, ib.
12 Weihsien, ib.

Stand der katholischen Missionen um das Jahr 1765

an Hand der Übersicht des Propagandasekretärs Stefano Borgia aus dem Jahre 1773

Von P. Dr. Nikolaus *Kowalsky* O.M.I. 3

III. Indien und Tibet

Dieselben verworrenen Jurisdiktionsverhältnisse, auf die wir bereits in den vorhergehenden Abhandlungen hingewiesen haben, finden wir nun auch in Vorderindien vor. Nachdem die Holländer 1663 Malabar erobert hatten, durften der portugiesische Erzbischof von Cranganor und der Bischof von Cochin das Gebiet nicht mehr betreten. Am 1. April 1698 schloß Kaiser Leopold I. mit den holländischen Generalstaaten einen Vertrag, wonach den belgischen, italienischen und deutschen Karmeliten die Seelsorge im holländisch gewordenen Malabar gestattet wurde. Im Breve «Cum nos te hodie» vom 20. Februar 1700 gab Innozenz XII. dem Apostolischen Vikar von «Serra Malabaricum», Angelo Francesco di S. Teresia O.C.D., Jurisdiktion «bis der Erzbischof und der Bischof wieder selbst zu ihren Kirchen zurückkehren können» [1].

1704 kehrte der Erzbischof von Cranganor João Ribeiro heimlich in das von den Holländern besetzte Gebiet der Erzdiözese zurück. Der Apostolische Vikar von Malabar teilte darauf allen ihm unterstellten Gemeinden mit, daß seine Amtsbefugnisse erloschen seien, «weil der rechtmäßige Hirt zu seiner Kirche zurückgekehrt sei». Doch die Holländer vertrieben sofort wieder den Erzbischof. Somit bestätigte Clemens XI. den Apostolischen Vikar in seinem Amte und sorgte, daß in dem Breve «Alias per fel. rec.» vom 13. März 1709 die Klauseln, welche die Jurisdiktion des Apostolischen Vikars einschränkten, klarer gefaßt wurden. Danach hatte der Apostolische Vikar nur in den Kirchen und Orten der Erzdiözese Cranganor und der Diözese Cochin Jurisdiktion, in denen der Erzbischof bezw. Bischof ihre Jurisdiktion nicht frei ausüben können und nur für die Zeit, in der sie behindert sind und nicht länger [2].

Am 24. Mai 1722 ergriff Erzbischof Antonio Pimentel S. J. Besitz von der Erzdiözese Cranganor. Er forderte den Apostolischen Vikar Giovanni Battista Morteo O.C.D. schriftlich auf, sofort sein Amt niederzulegen. Der wandte sich an die Propaganda, die am 31. Januar 1724 eine neue Instruktion an den Erzbischof von Cranganor und den Apostolischen Vikar von Malabar über die beiderseitige Jurisdiktion schickte. Dieses Mal erhielt der Apostolische Vikar Jurisdiktion für alle Orte, in denen der Erzbischof an der Ausübung seiner Rechte tatsächlich behindert war, und nur für die Zeit, in der der Erzbischof sie aus irgendeinem Grunde nicht selbst frei ausüben konnte [3].

Nach und nach scheint sich dann zwischen dem Erzbischof von Cranga-

1 Arch. Vat. Secret. Brev. vol. 2024 f. 27.
2 Arch. Vat. Secret. Brev. vol. 2251 f. 29.
3 Acta 1724 (94) f. 299.

nor und dem Apostolischen Vikar von Malabar ein einträchtiges Verhältnis angebahnt zu haben, denn in einem Briefe vom 12. September 1750 lobt die Propaganda den Erzbischof, daß er mit dem Apostolischen Vikar von Malabar einmütig zum Heil der ihnen anvertrauten Seelen zusammenarbeite [4]. Auch in den sonstigen Briefen und Berichten werden keine Klagen über Reibereien zwischen den einzelnen Körperschaften laut.

Erwähnen wollen wir noch, daß sich auch die Missionen der Jesuitenprovinz von Malabar innerhalb der Diözesen Cochin und Cranganor befanden.

1. Die Erzdiözese Cranganor

Der Erzbischof von Cranganor, Salvador dos Reys S. J., residierte seit einiger Zeit in Pocotte im Reiche Cochin, da er seinen Wohnsitz in Puttencerà infolge Schwierigkeiten mit dem König von Travancore hatte aufgeben müssen. Ihm unterstanden 43 syro-chaldäische Pfarreien, von denen 9 zur Hälfte katholisch, zur Hälfte aber jakobitisch waren. Die übrigen 21 jakobitischen Pfarreien waren wiederum in zwei sich bekämpfende Gruppen aufgeteilt. Sieben von ihnen unterstanden den syrischen Bischöfen, die am 3. Mai 1751 vom jakobitischen Patriarchen von Antiochien geschickt, nach Malabar gekommen waren, um Mar Thomas V. de Campo zu weihen. Als aus der Weihe nichts wurde, waren die Bischöfe im Lande geblieben. Es waren dies der Mafriani oder Metropolit von Malabar, Basilius Choukrallah, der Erzbischof Mar Gregorius Joannes und der Chorbischof Joannes. Wie uns der Apostolische Vikar von Malabar, Fiorenzo di Gesù Nazareno, im Jahre 1766 berichtet, war der Mafriani Basilius am 20. Oktober 1763 einsam und verlassen unter dem Beistand eines Juden in Matancevi gestorben. Der Erzbischof und Bischof waren auch schon in vorgerückterem Alter. Zur Vorsicht hatte der Mafriani Basilius vor seinem Tode einen syrischen Priester zum Mönch geweiht, damit er dem letzten der syrischen Bischöfe nachfolgen könne.

Die übrigen 14 häretischen Pfarreien erkannten Mar Thomas VI. de Campo, «Laico mitrato», als ihren Oberhirten an. 1762 war er von seinem drei Jahre später verstorbenen Onkel Mar Thomas V., der selbst nicht gültig geweiht war, mit noch nie gesehenem Zeremoniell zum Bischof geweiht worden. Der Erzbischof von Cranganor verfügte zwar über mehr syro-malabarische Priester, als für die Seelsorge notwendig waren, aber anderseits standen ihm nur zwei europäische Jesuiten zur Seite, so daß es an den Kräften fehlte, die der Seelsorge den nötigen Schwung geben konnten. Einer von den beiden Jesuiten wohnte beim Erzbischof in Pocotte, der andere war in Ambalacatta. Einst hatten die Jesuiten in der Nähe von Puttencerà ein Seminar für die Syro-Malabaren, für welche der König von Portugal 40 Freiplätze gestiftet hatte. Doch nur selten war ein Drittel der Plätze besetzt, und nun hatte man das Seminar schon seit einigen Jahren ganz aufgegeben.

Im Jahre 1759 rief die portugiesische Regierung alle Jesuiten in Malabar, unter ihnen auch die Bischöfe von Cranganor und Cochin nach Goa

[4] Lettere 1750 (175) f. 160—162.

zurück, doch da sie sich nicht im portugiesischen Machtbereich befanden, scheinen nur wenige Jesuiten diesem Rufe Folge geleistet zu haben. Um die Jesuiten zu ersetzen, schickte die Regierung 8 Franziskaner Observanten, 6 Franziskaner Reformaten, 2 Augustiner, 2 Karmeliten Terziaren und 1 Oratorianer nach Malabar, die am 29. Dezember 1759 beim Erzbischof von Cranganor eintrafen. Im Archiv der Propaganda befinden sich aus der Zeit die Eidesformeln folgender Ordensleute, die vor Beginn ihrer Missionstätigkeit in Malabar und Travancore den vorgeschriebenen Riteneid ablegten:

Aus der Observantenprovinz S. Tomé na India Oriental die Patres: Joannes a S. Theresia, Andreas ab Annuntiatione, Josephus a Divo Joachim, Salvator a Plagis, Emmanuel a Divo Joachim und Emmanuel a Divo Josepho. Aus der Reformatenprovinz Madre de Deus da India Oriental die Patres: Antonius a Divo Bonaventura, Antonius a Conceptione, Antonius a Domina Nostra a Rozario, Dominicus a Divo Michaele und Antonius a Jesu. Als Augustiner finden wir Christophorus a Divo Augustino und Bonifacius a Spiritu Sancto. Statt des einen Oratorianers haben zwei die Eidesformel unterschrieben, und zwar Didacus da Sà und Cosmas a Divo Antonio [5].

Der Erzbischof von Cranganor nahm die neuen Missionare höflichst auf, wies ihnen einige Kirchen und Häuser an, doch machte er die Ausstellung der Pfarrfakultäten von der Beherrschung der Landessprache abhängig. Verärgert darüber, in keiner Weise geneigt sich der Armut des Landes und der Denkart der Bevölkerung anzupassen, unter sich selbst uneins, überwarfen sie sich auch mit den Gläubigen, die drohten, sie würden sich den jakobitischen Bischöfen unterstellen, wenn man ihnen nicht bald Jesuiten oder Karmeliten als Pfarrer gäbe. Darauf verließen die neuen Missionare die Erzdiözese Cranganor und gingen nach Cochin. Als auch der dortige Bischof ihnen nicht ohne weiteres Pfarrfakultäten gab, kehrten alle in ihre Heimat zurück. Nur die drei Franziskanerobservanten Joannes a S. Theresia, Josephus a Divo Joachim und Salvator a Plagis kamen kurze Zeit danach wieder nach Cochin zurück. Da durch den Tod einiger Jesuiten verschiedene Pfarreien verwaist waren, übergab ihnen der Bischof drei Kirchen in den Reichen Coulon (Quilon) und Callicoilon [6].

2. Die Diözese Cochin

Seit der Eroberung Cochins durch die Holländer residierten die Bischöfe in Angenga. Um 1765 wohnte der Bischof Clemente José Collaço Leitão S. J. schon seit einigen Jahren in Coilon (Coulon, Quilon), da ihn die Engländer auch aus Angenga vertrieben hatten. Ihm unterstanden 190 Kirchen und etwa 9—10 einheimische Weltpriester, von denen aber nur einer Pfarrer war. Außer dieser Pfarrei und den dreien im Reiche Coilon, die, wie wir schon gesehen haben, den Franziskanerobservanten anvertraut waren, befanden sich alle anderen Kirchen in der Hand der Jesuiten, von

[5] S.C. Indie Orientali 1765—68 (31) f. 570—589.
[6] Borgia 161—162; S.R.C.G. 1787 (823) f. 175v—176v; S.O.C.P. 1765—69 f. 477v—478.

denen die meisten 7—8, einige sogar bis zu 14 Kirchen verwalteten. Aus den schon erwähnten Eidesformeln kennen wir als Weltpriester in der Diözese Cochin: Michael de Moura und Sebastianus Fernades[7]. Als Rom hörte, daß Portugal die Jesuiten aus Indien vertrieben habe, legte die Propaganda dem Bischof nahe, er möchte Karmeliten für die Missionen der Fischerküste zur Hilfe rufen. Doch am 15. Dezember 1766 antwortete der Bischof von Cochin, daß niemand die Jesuiten gezwungen habe von der Fischerküste fortzugehen, und daß sie selbst nicht daran dächten, diese Mission aufzugeben[8].

Wie in der Erzdiözese Cranganor so waren auch in der Diözese Cochin alle Klöster von den Holländern aufgelöst worden. Auch die Kathedrale, die einst 12 Kanoniker und 5 Dignitäten zählte, hatten sie zerstört. Den jakobitischen syrischen Bischöfen unterstanden in der Diözese Cochin nur 12 Pfarreien, alle anderen waren mit Rom vereinigt[9].

Zur Diözese Cochin gehörte auch die Insel *Ceylon,* auf der nach dem Bericht des Generals der Oratorianer in Goa, Bernardino de Monroy, vom 20. Januar 1757 folgende Patres arbeiteten: Celestino Pereira, Diogo do Rozario, Custodio de Andrade, Francisco de Monroy, Rafael de Anjos, João de Abreu, João de Silveira, Miguel Francisco, Pedro Paolo, Sebastiam de Noronha, Ignacio de Moura, Antonio Caetano, Lopo de Albuquerque und Caetano Neri. Wie die Eidesformeln ausweisen, kamen in den Jahren 1759/61 noch die Patres João Delgado, João Francisco und Eusebio do Rozario in die Mission von Ceylon[10].

Nach dem Bericht des Generals der Oratorianer zu schließen, scheinen sich die Missionare auf Ceylon ziemlicher Freiheit erfreut zu haben. Als außergewöhnliche Tatsache erwähnt er gelegentliche Reibereien mit kalvinistischen Prädikanten, dabei scheint der Hauptunruhestifter noch zudem ein Ceylonese gewesen zu sein. Vom Superior der Mission, Celestino Pereira, der in Jaffna residierte, wird erzählt, daß er über 300 Erwachsene getauft habe. Da der Bericht die Jahre 1753—55 umfaßt, ist anzunehmen, daß die Taufen in demselben Zeitraum gespendet wurden. Der Borgiabericht verzeichnet für Ceylon 100 000 Katholiken, wobei er hervorhebt, daß unter ihnen die Zahl der bekehrten Heiden und Häretiker nicht klein sei. Da der Bischof von Cochin nicht nach Ceylon kommen konnte, übertrug die Propaganda im Jahre 1744 dem Superior der Mission das Recht zu firmen, sowie Kelche und Patenen zu konsekrieren[11].

3. Das Apostolische Vikariat Malabar[12]

Das Apostolische Vikariat Malabar erstreckte sich über das ganze Gebiet der Diözesen Cranganor und Cochin. Neben den Holländern, welche die

7 S.C. Indie Orientali 1765—68 (31) f. 578, 583.
8 S.C. Indie Orientali 1765—68 (31) f. 340.
9 Borgia 161; S.C. Indie Orientali «Relazioni» (40) f. 53—53v; S.O.C.P. 1765—69 f. 477v; S.R.C.G. 1787 (823) f. 176.
10 S.C. Indie Orientali 1765—68 (31) f. 573, 574, 580.
11 Borgia 168; Bericht Bernardino de Monroy S.C. Indie Orientali 1758—60 (29) f. 33—42.
12 Paulinus a S. Bartholomaeo O.C.D.: Notitia topographica, civilis, politica, religiosa Missionis Malabaricae ad finem saeculi XVIII Auctore ... Romae 1938.
Ambrosius a S. Theresia O.C.D. Hierarchia Carmelitana seu Series Illustrium Prae-

ehemaligen portugiesischen Besitzungen erobert hatten, herrschten einst 10 einheimische Könige über Malabar. Doch seit 1760 hatte der König von Travancore sich alle mit Ausnahme des Königs von Cochin unterworfen, so daß das Gebiet nur noch drei Herren unterstand, die alle drei der Mission vollkommene religiöse Freiheit gewährten. Zwar hatte 1763 Thomas de Campo «Laicus mitratus» mit Unterstützung einiger Beamten des Königs von Travancore den Katholiken die Kirchen von Corolongati, Aracosé und Molecoilon weggenommen, doch mußte er sie nach kurzer Zeit wieder zurückgeben.

Die Bevölkerung setzte sich religiös gesehen aus Heiden, Christen, Mohammedanern und Juden zusammen. Die Heiden zerfielen in 96 Kasten. Da der Religionswechsel gleichzeitig Ausscheiden aus der alten Kaste bedeutete, war für die Neuchristen ein Rückfall ins Heidentum praktisch ausgeschlossen. Die Christen, als die zahlreichste der nicht-heidnischen Religionsgemeinschaften, waren in drei Kasten geordnet. Da waren zuerst die Moppalli (Mappuli), die «Herren», wie sie sich selbst nannten. Es waren die eigentlichen Thomaschristen. Sie machten die Masse der Christen in Malabar aus und gehörten alle dem syro-chaldäischen Ritus an. Als «Herren» übten sie keinerlei Handwerk aus, sondern lebten vom Ertrag ihrer Landwirtschaft und vom Handel. Die Mitglieder der zweiten Kaste hießen Topai, die «Zweisprachigen», da sie als Portugiesenabkömmlinge neben der Landessprache auch Portugiesisch beherrschten. Die Mandacarer (Mundacaver) bildeten die letzte christliche Kaste, es waren die «Neuchristen», die in den letzten Jahrhunderten von den Jesuiten oder Karmeliten getauft worden waren. Topai und Mandacarer gehörten dem lateinischen Ritus an und wohnten fast alle im holländischen Gebiete. Dem Apostolischen Vikar Florentius a Jesu Nazareno (Nicolaus Szostak, 1750—1773) O.C.D. unterstanden 53 Pfarreien der Thomaschristen, von denen 5 zur Hälfte häretisch waren. Neben diesen Pfarreien bestanden noch 5 öffentliche Oratorien. Im Jahre 1764 zählten die syro-chaldäischen Gemeinden im Apostolischen Vikariate Malabar 82 893 Seelen, die von 163 einheimischen Priestern, den sogenannten Cassanaren, betreut wurden. Da an fast allen Kirchen mehrere Priester mit Pfarrechten waren, wechselte unter ihnen je nach den Überlieferungen der Pfarrei, das Amt des Pfarrers von Woche zu Woche, oder jeden Monat, in einigen auch nur von Jahr zu Jahr. Im allgemeinen wählten die Gläubigen ihre Pfarrer, der Apostolische Vikar bestätigte sie und gab ihnen die Pfarrechte. Außer den syro-chaldäischen Pfarreien bestanden im Vikariate noch 19 lateinische nebst 2 öffentlichen Oratorien, die sämtlich im Gebiete der Holländer lagen. Im Anfang hatten die kalvinistischen Holländer das Patronatsrecht der Portugiesen für sich in Anspruch genommen. Die lateinischen Pfarrer waren dem Apostolischen Vikar vom holländischen Kommandanten zur Ernennung vorgeschlagen worden. Da hierbei nicht selten Fälle von Simonie vorgekommen waren, hatte die Propaganda dem Apostolischen Vikar am 3. September 1757 eigene Instruktionen für Verhandlungen mit

---

sulum Ecclesiasticorum ex O. C. D. Fasciculus IV. De Praesulibus Missionis Malabaricae. Pars Prior: Ecclesia Verapolitana Romae 1939.
—: Nomenclatore Missionariorum Ordinis Carmelitarum Discalceatorum Romae 1941.

dem holländischen Gouverneur gegeben. Die Propaganda schlug vor, auch in den lateinischen Pfarreien sollten die Gläubigen den Pfarrer wählen, der Gouverneur eine politische Unbedenklichkeitserklärung und der Apostolische Vikar dann schließlich die Pfarrfakultäten geben. Wenn der Gouverneur auf diesen Vorschlag nicht einginge, sollte der Apostolische Vikar zu erreichen suchen, daß kein Pfarrer ohne seine Zustimmung ernannt würde [13]. Seitdem wurden auch in den lateinischen Pfarreien die Pfarrer vom Volk gewählt. In allen Pfarreien, in den syrischen wie auch in den lateinischen, bestand ein Kirchenvorstand aus 4 Personen, der jedes Jahr dem Bischof oder dem visitierenden Missionar Rechenschaft über die Verwaltung des Kirchenvermögens ablegen mußte.

Die Karmeliten versahen selbst nur zwei Pfarreien, eine in Verapoli, wo auch der Apostolische Vikar residierte, und eine in Cetiati. Außerdem war mit dem Haus in Matanceri ein öffentliches Oratorium verbunden, wo ein deutscher Karmelit die Seelsorge unter den europäischen Katholiken, die im Dienste der Holländer standen, ausübte.

Im Jahre 1766 befanden sich neben dem Apostolischen Vikar Florentius a Jesu Nazareno folgende 8 Karmeliten im Vikariate: Carlo di San Conrado, 45 Jahre alt, aus der römischen Provinz, Anastasio di S. Geronimo, 56 Jahre alt, aus der lombardischen Provinz, Giovanni Maria di S. Tommaso, 44 Jahre alt, ebenfalls aus der Lombardei, Clemente di Gesu, 33 Jahre alt, aus der piemontesischen Provinz, Francesco di Sales, 33 Jahre alt, aus der bayrischen Provinz, Andrea di S. Nicola, 32 Jahre alt, aus der Provinz von Genua, Bonaventura di S. Caterina, 29 Jahre alt, aus der Provinz von Wien, ferner Ildefonso della Presentazione, 45 Jahre alt, aus der polnischen Provinz. Diese acht Missionare waren ständig unterwegs, nur viermal im Jahre kamen sie in Verapoli zusammen. Im Laufe des Jahres besuchten sie alle Pfarreien, die syrischen wie die lateinischen, um dort nach dem Rechten zu sehen, zu predigen und Beichte zu hören. Das Vikariat besaß keine Katechisten, vor allem weil es an brauchbaren Katechismen fehlte. Der Apostolische Vikar von Malabar Angelo Francesco di S. Teresia hatte zwar einen verfaßt, doch es bestanden nur wenige auf Palmblätter oder Papier geschriebene Exemplare davon.

Die syrischen Pfarreien zählten 52 Kleriker, vom Tonsuristen bis zum Diakon, die sich zum größten Teil in ihren Heimatspfarreien auf das Priestertum vorbereiteten. Die Lateiner hatten nur 5 Seminaristen, zwei von ihnen hatten die niederen Weihen empfangen, einer war Subdiakon. Alle, Lateiner, wie Syrer, wurden auf den titulus patrimonii geweiht, das aber in den wenigsten Fällen 60 Skudi (300 sFr.) erreichte. Der Kardinal Antonio Barberini senior (Kardinal von S. Onofrio) hatte in seinem Testament zwei Freiplätze für Malabaren am Propagandakolleg gestiftet, doch bisher war erst einer, Alexius Gonsalves [14] von Rom zurückgekehrt.

---

13 Lettere 1757 (190) f. 212—214.

14 Reiste 1741 mit P. Geminianus a S. Octavio von Mahé nach Europa. Trat am 11. 11. 1747 im Alter von 16 Jahren ins Propagandakolleg ein, legte am 1. 2. 1748 den Missionseid ab. Kehrte 1751 nach Mahé zurück und wurde in Verapoli geweiht.

Ein zweiter, Joseph Cariatti (Caritil) [15], schiffte sich 1766 in Lorient für die Rückreise ein.

Der Apostolische Vikar Angelo Francesco di S. Teresia hatte 1682 bereits den ersten vergeblichen Versuch gemacht, in Malabar ein eigenes Seminar zu gründen [16]. Jetzt griff die Propaganda in der Sitzung vom 4. September 1764 den Gedanken wieder auf und bestimmte, der Apostolische Vikar solle in Verapoli ein Seminar gründen. Kardinal Barberini hatte am Collegio Urbano auch 6 Freiplätze für Brahmanen gestiftet, die wohl häufig nicht besetzt waren. Nun wies die Propaganda dem Seminar von Verapoli aus diesem Nachlaß 400 Skudi (2000 sFr.) jährlich zu. Damit sollten 6 lateinische und 10 syro-chaldäische Seminaristen unterhalten werden. Das Studium sollte wenigstens 4 Jahre dauern, wenn der Apostolische Vikar es für nötig hielte, auch länger. Als Professor der lateinischen Sprache wurde der ehemalige Alumnus des Propagandakollegs Alexius Gonsalves bestimmt, während der andere ehemalige Alumnus der Propaganda, Joseph Cariatti, die Syrer unterrichten sollte. Die Moraltheologie sollte in der Landessprache gegeben werden. Der Vikar wurde angewiesen, einen Missionar, der wenigstens den größeren Teil des Jahres im Seminar zubringen sollte, damit zu beauftragen. In der Audienz vom 9. September 1764 billigte Clemens XIII. in allem die Anweisungen der Propaganda [17].

Da der Apostolische Vikar vorläufig nicht an den Bau eines Seminars in Verapoli denken konnte, richtete er im Dezember 1766 das Haus der Karmeliten in Verapoli als Seminar für die Lateiner ein. Professor war der von der Propaganda dazu ausersehene Alexius Gonsalves, der für seine Mühewaltung von der Propaganda ein Jahresgehalt von 30 Skudi (150 sFr.) bezog. Den Posten des Rektors bekleidete einstweisen der Apostolische Vikar selbst. Als Seminar für die 10 Syrer, denen sich noch bald 3 zahlende Studenten anschlossen, diente das Haus der Karmeliten in Mangati. Rektor war P. Ildefonso della Presentazione. Den Unterricht in der syrischen Sprache erteilte vorläufig bis zur Ankunft des Joseph Cariatti der einheimische Priester Jakob, der ebenfalls 30 Skudi erhielt. Erst im Jahre 1773 begann das Schuljahr für Lateiner und Syrer zusammen im neuen Seminar von Verapoli.

Die Congregation particularis vom 4. September 1764 bewilligte dem Apostolischen Vikar außer dem Geld für das Seminar auch noch 700 Skudi (3500 sFr.) für den Wiederaufbau des Katechumenenhauses in Verapoli. Zum Unterhalt der Missionare zahlte die Propaganda jährlich 200 Skudi (1000 sFr.) für den Apostolischen Vikar und 50 Skudi (250 sFr.) für jeden europäischen Missionar. Außerdem erhielt das Apostolische Vikariat jährlich 60 Skudi (300 sFr.) für den Meßwein und das Mehl für die Hostien, womit auch die einheimischen Priester versorgt werden mußten.

---

15 Aus Mangatte, gehörte zum syrischen Ritus, 7. 4. 1755, 13 Jahre alt, ins Propagandakolleg, studierte Grammatik, 7. 12. 1760 Missionseid, 1761 im ersten Jahr der Philosophie, reiste am 15. 9. 1766 von Lorient nach Indien zurück, 16. 12. 1782 Erzbischof von Cranganor, starb am 9. 9. 1786 in Goa.

16 Acta 1683 (53) f. 248v—249v.

17 Decreti della S. Congregazione di Propaganda 1741—1767 f. 400—404.

Da die syrischen Priester nur handgeschriebene Meßbücher hatten, die voller Schreibfehler waren und oft auch in dogmatisch wichtigen Stellen voneinander abwichen, erklärte sich die Propaganda bereit, das syro-chaldäische Meßbuch in ihrer eigenen Druckerei zu drucken. Gleichzeitig sollte auch der Katechismus des Apostolischen Vikars Angelo Francesco gedruckt werden [18]. In seinem Bericht vom 28. November 1766 versprach der Apostolische Vikar Florentius a Jesu Nazareno, die Manuskripte sobald wie möglich nach Rom zu schicken.

Zu seinem Leidwesen muß der Apostolische Vikar auch von einem Verstoß gegen das Verbot der malabarischen Riten berichten. In Aveladi bei Mattanceri, einem Vorort von Cochin, hatten die Christen im Oktober 1766 die Reifefeier junger Mädchen gehalten. In den 26 Jahren der Anwesenheit des Apostolischen Vikars in Malabar war nie ein ähnlicher Fall vorgekommen, auch die ältesten Missionare hatten nicht gehört, daß dieses Fest jemals im Vikariate gefeiert worden war. Bei den Schuldigen handelte es sich um 80 Familien, alle aus der Kaste der Wäscher, die zum größten Teil aus Pandi eingewandert waren. Der Pfarrer von Mattanceri erfuhr von der Feier und meldete es dem Apostolischen Vikar. Dieser exkommunizierte alle, die an dem Fest teilgenommen hatten, auf Grund der Bullen und Dekrete gegen die malabarischen Riten. Darauf kamen die Ältesten der Gemeinde nach Verapoli, um sich zu entschuldigen. Sie hätten von dem Verbot nichts gewußt, in ihrer Heimat Pandi feiere man das Fest, ohne daß die Missionare jemals dagegen Einspruch erhoben hätten. Doch da im Vikariate Malabar das Verbot der Riten verkündigt war, erklärte ihnen der Apostolische Vikar ausdrücklich, daß sie exkommuniziert seien. Zur Buße mußten sie 300 Fano (37 sFr.) für die bessere Ausstattung ihrer Kapelle bezahlen. Außerdem mußten die vier Dorfältesten an vier aufeinanderfolgenden Sonntagen mit einem Kreuz auf der Schulter der hl. Messe vor der Kirchentür beiwohnen, hinter ihnen standen die vier ältesten Frauen mit einer ausgelöschten Kerze in der Hand. Als sie einen Teil der Strafe abgebüßt hatten, ließ der Apostolische Vikar sie durch einen Missionar lossprechen, doch leisteten sie freiwillig ihre Buße bis zum Ende ab.

Die Erfolge unter den Heiden waren zufriedenstellend. Von 1763 bis 1766 waren im Katechumenenhaus in Verapoli 599 Heiden getauft worden, dazu kamen noch 110 Erwachsene, die man nicht hatte ins Katechumenenhaus aufnehmen können. In derselben Zeit waren 235 Jakobiten zur Kirche zurückgekehrt [19].

---

[18] In der Bibliothek der Propaganda:
Ordo Chaldaicus Missae Beatorum Apostolorum juxta ritum Ecclesiae Malabaricae, Romae 1774.
Ordo Chaldaicus Rituum et Lectionum juxta morem Ecclesiae Malabaricae, Romae 1775.
Ordo Chaldaicus Ministri Sacramentorum Sanctorum quae perficiuntur a sacerdotibus juxta morem Ecclesiae Malabaricae, Romae 1775.
Compendiosa legis explanatio omnibus Christianis scitu necessaria, Malabarico Idiomate, Romae 1772.

[19] Borgia 161—166; Bericht des Ap. Vik. Florentius a Jesu Nazareno vom 28. 11. 1766 S. O. C. P. 1765—69 f. 477—485; derselbe Bericht findet sich mit kleinen Abweichungen unter dem 22. 4. 1767 S. R. C. G. 1769 (823) f. 175—183.

Die Mission der Karmeliten in Coblon und Mahé

In Coblon oder Coblonia, wie es ursprünglich hieß, nahm sich seit 1719 auf Wunsch des Internuntius in Flandern, Spinelli, ein Karmelit aus dem Vikariate Malabar der europäischen Katholiken an, die im Dienste der Handelsgesellschaft von Ostende standen. Es war die einzige Seelsorgestelle der Karmeliten in der Diözese Meliapur. Zu unserer Zeit betreute P. Giovanni Maria di Tommaso dort 27 Familien. Unter den einheimischen Christen arbeiteten die portugiesischen Franziskaner, die 5 Pfarreien versahen; außerdem waren auch die Jesuiten in Coblon tätig [20].

In den französischen Besitzungen Mahé (Mayé, Mayen) [21], Mont Dely, Ramataly, Matlai und Nelisserande, von denen die erste in der Erzdiözese Cranganor, die anderen in der Erzdiözese Goa lagen, waren französische Karmeliten tätig. Die Mission in Mahé war 1726 von dem italienischen Karmeliten Dominicus a S. Joanne a Cruce gegründet worden. Doch nachdem die Franzosen 1751 Mont Dely, Ramataly, Nelisserande und Matlai besetzt hatten, waren französische Karmeliten ins Land gekommen. Aus dem Jahre 1763 sind uns folgende Patres bekannt: Emmanuel a S. Elia, Caesarius a S. Petro, Eusebius a Jesu, Bernardinus a S. Joseph, Anselmus a S. Joseph, Ignatius a S. Hippolyto. Sowohl der Erzbischof von Cranganor als auch der von Goa hatten die Missionare anerkannt. 1780 wurde Mahé von den Engländern erobert und zerstört, die französischen Karmeliten kehrten darauf in ihre Heimat zurück [22].

4. Die Missionen der Jesuiten [23]

Bei der Abfassung des Borgiaberichtes lag der Propaganda nur ein Brief des Provinzials von Malabar, José Silveiro, vom 11. Oktober 1759 als einziger Bericht aus den Missionen der Jesuiten in Indien vor. Danach waren von den ungefähr 45 Mitgliedern der Provinz 15 Patres in den Missionen von Madura, Malabar und Carnate tätig. Es waren dies die Italiener: Franciscus Tomasini, Petrus Ludovicus Amadesi, Felix Maria Orti, Jacobus Thomas de Rossi, Joannes Philippus Prati, Franciscus Xaverius Arcovitus; die beiden Deutschen Jacobus Hartmann und Antonius Rhenon sowie die Portugiesen Petrus Maciadus, Josephus Bernardus, Josephus de Ourem, Antonius Giraldes, Franciscus Rodericius, Emmanuel Marinus und Constantinus de Vasconcellius. Im Jahre 1758 hatten die Patres 7044 Taufen gespendet, darunter 1537 an Erwachsene. Unter diesen waren auch einige Brahmanen gewesen [24].

Mehr Nachrichten über die Missionen der Jesuiten in Indien schöpfen wir aus der nach 1760 abgefaßten «Notizia delle Missioni de'PP. Gesuiti nell'Indie, e nella Cina, secondo lo Stato, in cui erano quando furono discacciati da Dominii del Portogallo» [25].

---

20 Borgia 167; S.R.G.C. 1769 (823) f. 175.
21 De Missione Mahinensi in Malabaribus Commentarius auctore R. P. *Ignatio a S. Hippolyto* O.C.D. *[1753]* Romae 1937.
22 Borgia 170; S.C. Indie Orientali «Relazioni» (40) f. 51v.
23 L. Besse, S. J. La Mission du Maduré. Historique de ses Pangous. Trichinopoly 1914.
24 S.R.C.G. 12. Gennaro e 17. Febbraro 1761 (788) f. 26—29.
25 S.C. Indie Orientali 1758—60 (29) f. 608—610.

Danach lagen die meisten Missionen der Malabarischen Provinz außerhalb des portugiesischen Machtbereiches. Wir haben schon gesehen, daß der Bischof von Cochin der Propaganda antwortete, aus seiner Diözese sei kein Jesuit vertrieben worden. Nach Besse (p. 474) sind im ganzen nur 15 Mitglieder der Provinz von Malabar nach Portugal verschleppt worden. Von diesen 15 befanden sich 6 in Goa, einer oder zwei sogar in Portugal selbst. Die Patres der Provinz von Malabar betreuten, wie wir im Anfang dieses Aufsatzes schon gesehen haben, verschiedene Posten in den Diözesen Cranganor und Cochin, unter denen besonders die Mission der Fischerküste zu erwähnen ist. Ferner arbeiteten sie in Carnate, wo auch 3 Franzosen waren, und besonders in Madura, wo die Jesuiten 14 Residenzen mit über 70 000 Christen hatten.

Aus der Provinz von Goa blieben die Missionare zurück, die in den Gebieten der einheimischen selbständigen Fürsten tätig waren, und zwar in Kittur, Rachur, Gran Mogul (Hindostan) und Maysur. In Kittur waren in den beiden Residenzen Kittur und Tumaricopa je ein Pater tätig. Zusammen betreuten sie etwa 3000 Christen. Als die Jesuiten die Mission nicht mehr halten konnten, wandten sich die Christen durch Vermittlung des Generals Reinhardt (Sombre) von Bathpur an den Apostolischen Vikar Giovanni Domenico di S. Chiara von Gran Mogul. Auf seine Bitten übernahmen die Karmelitenterziaren von Goa die Jesuitenmission von Bascia (Kittur) zwischen Hindostan und Canara. Auch der Erzbischof von Goa sandte zwei Weltpriester zur Hilfe. So treffen wir um 1770 in Kittur in der Kirche U. L. Fr. vom Rosenkranz den Karmelitenterziar Antonio Gaetano de Souza mit 500 Christen. Der Pfarrer von Tumaricopa, ein Weltpriester, war kurz vorher gestorben. Zu dieser Pfarrei gehörten ebenfalls 500 Seelen. Die Pfarrei U. L. Fr. von den Wundern in Canapur, die 2000 Seelen zählte, versah der Karmelitenterziar Lazzaro di S. Giuseppe. Sein Mitbruder Michele Dalgado betreute in Tato und Alcarny die Kirchen U. L. Fr. vom Rosenkranz und U. L. Fr. von der Hilfe mit 2000 Seelen. Der Weltpriester Giovanni di Passagna übte in Anculà und in vier Nachbardörfern die Seelsorge unter 2000 Christen aus. Agonda und seine drei Außenstationen mit insgesamt 2800 Christen war immer noch ohne Priester [26].

In Hindostan besaßen die Jesuiten folgende Kirchen: zwei in Delhi (1 Pfarrkirche, 1 Kollegskirche), eine in Agra, wo zwei Patres unter 250 bis 300 Christen arbeiteten, je eine weitere in Bathpur, Nurrua und Namadabat. In Rachur, der jüngsten Mission der Provinz von Goa, waren ursprünglich 6 Patres tätig gewesen. Nach der «Notizia delle Missioni de'PP. Gesuiti» waren nach der Vertreibung der Jesuiten aus Goa zwei von ihnen in die Mission von Maysur gegangen. Dort hatten die Jesuiten 13 Residenzen. Als Distrikte werden aufgezählt: Carumutampatti mit 7000 Christen, Mettupaleam mit über 4000 Christen, Damapuri mit ungefähr 3000 Seelen und Pudapari mit über 1000 Christen. Nach 1760 wurden die noch bestehenden Missionen der goanesischen Provinz dem Provinzial von Malabar unterstellt [27].

---

[26] S.C. Indie Orientali «Relazioni» (40) f. 135v—136v.
[27] Borgia 154.

5. *Das Apostolische Vikariat Gran Mogul, Idalcan, Golconda und Bombay* [28]

Wer den Titel liest könnte glauben, halb Indien habe zu diesem Apostolischen Vikariat gehört. Tatsächlich unterstanden dem Apostolischen Vikar Giovanni Domenico di S. Chiara (1756—1772) nur 6 Pfarreien. 1749 war der Apostolische Vikar Innocentius a Praesentatione vom englischen Gouverneur aus Bombay ausgewiesen worden, darum residierte der Apostolische Vikar seit 1752 in Caroar (Karwar, Sunkery) im Reiche des Königs von Sunda. Dort betreute er eine Gemeinde von 800 Seelen. Ein Karmelitenterziar aus Goa und ein anderer einheimischer Priester unterstützten ihn in der Seelsorge. Auf der Insel Bombay versahen die Karmeliten den Dienst an 5 Kirchen. Pfarrer an der Kirche St. Michael in Mahim war P. Reginaldo di S. Marco, zusammen mit 4 einheimischen Weltpriestern betreute er 4000 Christen. Die Pfarrei N. S. da Salvação zählte 3000 Seelen. Pfarrer war der Generalvikar P. Luigi Maria di S. Giuseppe. Sein Pfarrklerus bestand aus zwei einheimischen Weltpriestern und einem Diakon. Die bedeutendste Pfarrei war N. S. de Esperança mit 6000 Seelen, die P. Pietro di S. Teresia im Verein mit 8 Weltpriestern und einem Diakon betreute. P. Clemente dell'Annunziata versah den Dienst an der Kapelle auf dem Fort (Fort Chapel), zu der ungefähr 400 Seelen gehörten. Im Jahre 1767 erhob der Apostolische Vikar diese Kapelle unter dem Titel U. L. Fr. vom Berge Karmel zur Pfarrkirche. Hier hatten die Karmeliten auch eine Schule eingerichtet, wo ein Lehrer die Kinder in der Kunst des Lesens und Schreibens unterrichtete. Die letzte Pfarrei, die dem Apostolischen Vikar unterstand war N. S. da Gloria in Mazagon, wo P. Francesco Saverio della Passione, und nach seinem Weggang, der einheimische Priester Cipriano Goudinho, 500 Seelen betreute. In seinem Bericht hebt der Apostolische Vikar hervor, daß sonntags in allen Messen gepredigt und nachmittags in allen Kirchen Katechismusunterricht gehalten wurde. Die anderen Inseln in der unmittelbaren Umgebung von Bombay unterstanden dem Erzbischof von Goa, so z. B. die 16 Pfarreien auf der Insel Salsette mit ihren 17 000 Christen und die Pfarrei auf der Insel Carengiam (Carenjà). Ja sogar auf der Insel Bombay sollte der Apostolische Vikar nach dem Willen der Propaganda nur insofern Jurisdiktion haben, als der Erzbischof von Goa durch die Engländer in ihrer Ausübung behindert war [29].

Nach und nach besserte sich das Verhältnis zwischen den Engländern und dem Apostolischen Vikar. Giovanni Domenico di S. Chiara konnte zweimal, 1761 und 1769, die Pfarreien von Bombay visitieren. Doch erst sein Nachfolger Carlo di S. Conrado kehrte 1774 endgültig nach Bombay zurück. Als Missionare der Propaganda erhielten die Karmeliten in Bombay dieselbe Unterstützung wie ihre Mitbrüder in Malabar, und zwar

---

[28] Ambrosius a S. Theresia O. C. D. Hierarchia Carmelitana ... Fasciculus III. De Praesulibus Ecclesiae Magni Mogolis seu Bombayensis. Romae 1936.
—: Nomenclator Missionariorum O. C. D.

[29] Brief der Propaganda vom 15. 9. 1764 «e solo potrà supplire per via di sussidio a tutti gli atti giuridizionali, che allo stesso Prelato non veranno permessi.» Lettere 1764 (204) f. 528.

200 Skudi (1000 sFr.) für den Apostolischen Vikar, 50 Skudi für jeden europäischen Missionar und 60 Skudi für den Meßwein und das Mehl für die Hostien. Da die Unterstützung durch den Prokurator der Propaganda in Macao ausbezahlt wurde, vergingen oft 7—8 Jahre, bis das Geld in die Hände des Apostolischen Vikars gelangte [30].

6. *Die Diözese Meliapur*

Da der 1759 neuernannte Bischof Bernardus a S. Caetano O.E.S.A. trotz eifrigster Nachforschung in seinem Archiv nicht feststellen konnte, ob je einer seiner Vorgänger selbst oder durch einen Stellvertreter die Visita ad limina gemacht hatte, entschloß er sich, an Stelle der Visita, die er nicht machen konnte, dem Hl. Stuhl einen ausführlichen Bericht über seine Diözese zu schicken. Nach diesem aus S. Thomé vom 5. September 1761 datierten Bericht war Meliapur, das 300 Jahre lang einer der Vororte der portugiesischen Macht in Indien gewesen war, von den Engländern besetzt. Die Stadt Meliapur war in vier Pfarreien aufgeteilt. In der Kathedrale S. Thomé wurde schon seit 20 Jahren nicht mehr das Allerheiligste aufbewahrt, weil Würmer den Tabernakel zerstört hatten. Der Bischof ließe gerne einen neuen aus Marmor anfertigen, aber die Engländer beschäftigten alle Steinmetzen bei ihren Bauten in Madras. Die Muttergotteskirche war 150 Jahre lang von portugiesischen Jesuiten versehen worden. Jetzt arbeiteten dort französische Jesuiten, die von den Engländern aus Pondichéry vertrieben worden waren. Der Bischof befürchtete, daß die Engländer sie eines Tages auch aus Meliapur ausweisen würden. Die dritte Pfarrei, U. L. Fr. vom Licht, hatte ursprünglich unter der Verwaltung portugiesischer Franziskaner aus Goa gestanden. Nachdem es verschiedentlich zu Skandalen gekommen war, stellten die Franziskaner schon seit längerer Zeit keinen Pfarrer mehr. Der Bischof konnte vorläufig auch keinen Pfarrer ernennen, da die Engländer das Pfarrhaus beschlagnahmt hatten. An der vierten Kirche U. L. Fr. vom großen Berge wirkte ein Augustiner, der vor kurzem ein neues Pfarrhaus gebaut hatte. Außerdem waren in der Stadt noch vier Oratorien. An der Kapelle U. L. Fr. vom Rosenkranz war ein Weltpriester, an S. Rita war ein Augustiner, an U. L. Fr. vom Heile auf dem kleinen Berge war ein Jesuit. Die letzte Kapelle S. Lazaro war ohne Priester.

In Pondichéry hatten die Kapuziner die Pfarrechte für die Franzosen, die Jesuiten aber für die Einheimischen. Nach einem Bericht aus dem Jahre 1760 besaßen dort die Kapuziner 3 Kirchen und 3 Krankenhäuser, an denen 7 Patres und 3 Brüder den Dienst versahen [31].

Nachdem Pondichéry 1761 den Engländern in die Hände gefallen war, wanderten viele Katholiken nach *Macicopa* aus. Auch dort arbeiteten die Kapuziner unter den Franzosen, während ein Jesuit, der Tamil sprach, die Einheimischen betreute.

Im holländischen *Paleacata,* fünf Meilen von Meliapur, versah ein Weltpriester den Dienst an der Kirche U. L. Fr. von der Freude, während

---

30 Borgia 171—172; Brief des Ap. Vik. Giovanni Domenico a S. Chiara: Caroar, 11. 10. 1769 S.O.C.P. 1770—1771 f. 499—500v.

31 S.O.C.P. 1757—60 f. 437.

in dem ebenfalls holländischen *Negapatam* ein Franziskaner aus Goa Pfarrer an der Kirche U. L. Fr. vom Heile war. Die Katholiken in der holländischen Besitzung *Sadrasta* wurden von Zeit zu Zeit von einem französischen Augustiner besucht. Der Bischof trug sich mit der Absicht, dort eine Pfarrei zu errichten.

Im dänischen *Trangabar* besaßen die Katholiken die St. Franziskus-Xaverius-Kirche, an der ein portugiesischer Franziskaner Pfarrer war. Die dänisch-hallische Mission hatte in Trangabar eine große Druckerei mit lateinischen und tamilischen Lettern [32].

Im englischen *Madras* waren die französischen Kapuziner vor 1756 im Besitze zweier Kirchen gewesen. Die Andreaskirche auf dem Fort St.George wurde von den Engländern abgerissen, die St. Marienkirche beschlagnahmt und in ein Lazarett verwandelt. An den Sonn- und Festtagen versammelten die vier Kapuziner die Katholiken in einer kleinen Kapelle U. L. Fr. vom guten Wege in Wallajapettah, ziemlich weit von der Stadt, zur hl. Messe. Erst im Jahre 1768 wurden die Kapuziner von der englischen Regierung für den Verlust ihrer Kirchen entschädigt.

Auch in *Coddelur* hatten die Katholiken ihre Kirche verloren; die Engländer hatten sie der dänischen Mission übergeben. Seitdem hielt ein Jesuit den Gottesdienst in einem gemieteten Privathaus.

In *Porto Nuovo* bei Coddelur war ein vom Bischof sehr gelobter einheimischer Weltpriester als Pfarrer tätig.

In *Bengalen* [33] hatten die Augustiner 14 Kirchen, und zwar zwei in Bandel (S. Nicolaus von Tolentino und U. L. Fr. vom Rosenkranz), je eine in Dacca (Maria Himmelfahrt), Dianga, Augarcola, Balasore, Ossampur, Ranganati, Tejgaon, Calcutta, Nagari, Chittagong, Chinsurah und Shibpur. Zu diesen Kirchen kamen noch zwei öffentliche Oratorien. Die Zahl der Augustiner wird 1765 mit 10 angegeben. Es waren je zwei in Bandel und Calcutta und je einer in Cincincatta, Casinbaignane, Dacca, Giugdia, Sciatican und im dänischen Sirampur [34]. Aus dem Jahre 1773 sind uns folgende Augustiner in Bengalen bekannt: Franciscus ab Assumptione, Caetanus a Matre Dei, Benedictus a S. Silvestro, Joannes a S. Nicolao und Antonius a S. Nicolao [35].

Im französischen Chandernagor hatten die französischen Jesuiten eine Kirche und die italienischen Kapuziner ein Hospiz als Stützpunkt für die Tibetmission [36].

7. Tibet

Es bleibt uns noch übrig, einige Worte über die von allem Unglück heimgesuchte Mission von Tibet, Nepal und Hindostan zu sagen, wobei uns

---

[32] Nach Richter: Indische Missionsgeschichte, Gütersloh, 1924, p. 124, hatten die Engländer die 1761 in Pondichéry erbeutete Druckerei dem Missionar Fabricius geschenkt.

[33] R. J. Clancy C.S.C. The Congregation of the Holy Cross in East Bengal with a brief history of the Church in Bengal. Washington 1953 vol. I. pp. I.—XLIII.

[34] S. C. Indie Orientali 1765—68 (31) f. 1.

[35] S. C. Indie Orientali 1772—73 (33) f. 398—400.

[36] Borgia 152—153, 157—160; Bericht des Bischofs Bernardus a S. Caetano, S. Thomé, 5. 9. 1761 S.R.C.G. 10. e 31. Gennaro 1763 (796) f. 143—144.

schwer fällt zu urteilen, ob die äußeren oder inneren Schwierigkeiten größer waren. Durch Dekret vom 9. Januar 1714 hatte die Propaganda die Kapuziner aus den Marken verpflichtet, wenigstens 12 Patres für die Tibetmission zu stellen, sie selbst verpflichtete sich, ihnen eine jährliche Unterstützung von 1000 Skudi (5000 sFr.) zu zahlen [37].

Nachdem die Mission in Lhassa verheißungsvoll begonnen hatte, setzte 1742 die Verfolgung ein, so daß am 4. April 1745 die letzten vier Kapuziner Tibet verlassen mußten. Sie zogen sich auf ihre Hospize in Nepal, nämlich Catmandù, Batgao und Patan zurück, wo sie mit den Fürsten dieser drei Teilreiche gute Beziehungen unterhielten. Als Stützpunkte für die Mission in Tibet-Nepal dienten die Hospize in Bettiah, Patna und Chandernagor. Um die Mission, deren Leben und Gedeih von der Unterstützung der Propaganda abhing, einen festen Rückhalt zu geben, hatte Philipp V. von Spanien auf Bitten des Kardinals Luis Antonio Belluga y Moncada 1738 die Erlaubnis zu einer großen Sammlung in Mexiko gegeben. So sollte ein Kapital zusammengebracht werden, das jährlich 1000 Skudi Zinsen abwarf [38]. 1760 erfuhr die Propaganda, daß durch das Verschulden des Kapuziners Lorenzo de Velez, der die Sammelaktion in Mexiko leitete, wenigstens 60 000 Skudi (300 000 sFr.) verloren gegangen waren [39].

Im gleichen Jahre 1760 traf bei der Propaganda eine andere Hiobsbotschaft aus der Mission von Tibet-Nepal ein. Der Präfekt hatte berichtet, daß die Kapuziner in der Mission 180 erwachsene Christen zählten, und daß sie allein im Jahre 1753, die Kinder mitgerechnet, 537 Taufen gespendet hätten. Darauf schrieben im Jahre 1756 die Patres Santi da Lizzano und Giovanni da Brescia «zur Entlastung ihres Gewissens» heimlich der Propaganda, daß in der ganzen Mission bisher nur 15 Erwachsene getauft worden seien, und zwar in Patna der Koch des Hospizes, 8 in Nepal und 6 im Reiche Bettiah. Um diese Behauptung zu entkräften, schickte P. Anselmo da Ragusa im Jahre 1771 eine genaue Aufstellung aller Christen und Taufbewerber. Demnach zählte die Mission:

		Christen:	Taufbewerber:
Nepal	Batgao:	1	17
	Patan:	40	10
	Catmandù:	44	5
	Bettiah:	55	8
		140	40

In Lhassa hatte man bei der Vertreibung 42 Christen zurückgelassen; mit ihnen und den in Patna für den Glauben Gewonnenen kam die Mission auf 276 Christen und 65 Taufbewerber. Dazu kam die Seelsorge unter über 4000 Altchristen, die von den Jesuiten oder Karmeliten getauft worden waren. Sie verteilten sich folgendermaßen: Patna: 1500, Sedabad: 500, Saliampur: 300, Salampur: 500, Mogera: 360, Bettiah: 108. Hierzu

[37] Acta 1714 (84) f. 32v «obligationem mantuendi in ea Missione ad minus ultra laicos, duodecim sacerdotes».
[38] Acta 1738 (108) f. 375.
[39] Acta Congr. Partic. super rebus Sinarum et Ind. Orientalium 1760—1764 (Tom. X.) f. 42—46.

kamen noch 1200 Europäer, Armenier und Mischlinge, so daß die Kapuziner neben ihren Neuchristen noch 4468 Altchristen seelsorglich betreuten. Außerdem wurden jedes Jahr in der Mission rund 300 Kinder in Todesgefahr getauft.

Als P. Anselmo da Ragusa diesen Rechenschaftsbericht an die Propaganda schickte, hatten die Kapuziner im Jahre 1769 auch die Mission in Nepal verlassen müssen [40].

Es mag befremden, daß in unserem Bericht über die kirchliche Lage in Indien jedes Wort über die Erzdiözese *Goa* fehlt. Mögen auch die anderen Diözesen des Padroado Berichte an die Propaganda geschickt haben, — wir erinnern hier nur an Peking, Nanking, Macao und Meliapur —, Goa, der Hauptsitz des Padroado, stand zu der Zeit noch nicht mit der Propaganda in Verbindung. Ein späterer Nachtrag von der Hand des Propagandasekretärs Borgia erwähnt, daß 1774 und 1775 dem Erzbischof von Goa auf 10 Jahre die Vollmacht erteilt wurde, in den Reichen Canara, Campaya, Sunda, Dekan, Angria und Bongolò zu firmen [41].

Miscellanea

Es wäre gewiß sehr aufschlußreich und reizvoll, einmal den *Auswirkungen der Missionswissenschaft auf die konfessionellen Beziehungen* nachzugehen. Sicher ist, daß die vor dem ersten Weltkrieg oft hochgehenden Wellen konfessioneller Spannungen auf den Missionsfeldern und in heimatlichen Missionskreisen seither bedeutend zurückgegangen sind, ja vielfach einem Verhältnis wahren Verständnisses und gegenseitiger Hochachtung gewichen sind. Einen neuen Beitrag dazu leistet die «Evangelische Missions-Gesellschaft in Basel» (Basler Mission). In das Programm ihrer jährlichen Urlauberkurse, die vorab eine sowohl theologische wie auch missionarische Erneuerung und Vertiefung bezwecken, wurde auch eine zweistündige Vorlesung von P. Dr. *Walbert Bühlmann* OFMCap über die «Gegenwartsprobleme der katholischen Mission» aufgenommen, die, wie schon die Wiederholung zeigt, eine verständnisvolle Anerkennung fanden. 1955 durfte der gleiche Referent die protestantischen Kursteilnehmer auch durch die gerade um diese Zeit (Oktober) in Basel gezeigte katholische Missionsausstellung «Messis» führen. Umgekehrt wurde im «Katholischen Missionsjahrbuch der Schweiz» 1955, 34—39, von Prof Dr. *Hans Dürr,* dem Vertreter der Missionswissenschaft an den Universitäten Bern und Basel, ein dankenswerter Überblick über die «Evangelischen Missionen in der Schweiz» geboten [1]. — Jeder Kenner der Missionsverhältnisse weiß, wie schmerzvoll und hemmend sich gerade auf den Missionsfeldern die Trennung der Christenheit auswirkt. Umso dankbarer wird er jeden, auch den kleinsten Beitrag, begrüßen, der mithilft, vorhandene Spannungen zu mildern und zu beseitigen.

Beckmann

---

40 Borgia 173—176; S.C. Indie Orientali «Relazioni» (40) f. 661—670.
41 Borgia 161.

1 Auf die freundliche Einladung von Prof. Dürr, dem gleichzeitigen Redaktor des «Evangelischen Missions-Magazins» (Basel) durfte ich früher schon einen ähnlichen Beitrag über «Katholische Schweizer Missionen der Gegenwart» in dieser Zeitschrift (95. Jg., 1951, 44—51) veröffentlichen.

C. L'ingérence des Militaristes (1912—1926)

Les troubles politiques, qui se manifestèrent après la fondation de la république en Chine produisirent des changements radicaux dans l'administration du Hou-t'ao en détachant en 1925 de la sous-préfecture de Wu-yüan[70] les deux nouveaux arrondissements de An-pei[71] et de Lin-ho[72], qui assumeront, à l'exclusion des Mongols, l'entière administration du Hout'ao, s'approprieront tous les canaux et même le «dominium altum» de tout le territoire du Qanqa de Khangin et de Dalad.

Le progrès de l'infiltration chinoise pendant ces années 1912 à 1926 c'est opéré principalement par l'ingérence des chefs militaires dans les affaires civiles.

Wang T'ung-ch'un fut le premier chef militaire, qui ouvrit la voie à cette nouvelle phase d'infiltration. Relâché de la prison de Sui-yüan par Yen Hsi-shan il fut nommé commandant des troupes républicaines du Hou-t'ao. Par l'acceptation de ce poste, Wang se déclara l'ennemi des Mongols, qui s'opposaient en ce moment au nouveau régime[73]. Un lama, nommé Wangda Nima, avait rallié autour de lui quelques Mongols et terrorisait le Hou-t'ao, chassant les Chinois et brûlant leurs fermes. Mais Wangda Nima fut fait prisonnier par Ma Fu-hsiang, alors tu-t'ung de Ning-hsia[74] et Wang T'ung-ch'un remporta en 1913 une victoire éclatante sur les révoltés Qalqa à Mergen juu[75]. Ce succès rétablit son prestige en face des Mongols, qui craignirent une revanche. La bannière de Dalad s'était associée d'une manière particulière aux Qalqa et s'était engagée à fond dans la résistance aux républicains chinois[76]. Wang profita de la situation. Grâce à sa puissance militaire, les Mongols étaient à sa merci. Ce qu'il exigerait d'eux, ne lui serait plus refusé. Comme il avait, depuis 1904, perdu presque toutes ses terres, il en exigea de nouvelles des Mongols. Dalad lui offrit 6666 Ha à Ho-shih-kung-chung en 1913. D'un coup Wang était de nouveau le plus grand fermier du Hou-t'ao. En 1914 il fut nommé

70 Le «t'ing» de Wu-yüan est devenu sous-préfecture en 1912.
71 Cf. Description (Ap. I, 30) p. 429-448. L'arrondissement de Anpei est divisé en trois secteurs ch'ü, le secteur ouest occupe une partie de la bannière de Dalad et les autres sont situés dans les bannières Urad.
72 Cf. Description (Ap. I, 30) p. 403-428. - Description de Lin-ho (Ap. I, 22).
73 Cf. R. Verbrugge, La Mongolie un instant autonome, dans Bulletin de la Soc. de Géog. d'Anvers, Vol. XLV, 1924-1925, p. 244-285.
74 L. De Wilde, Notes historiques d'une insurrection mongole contre le régime républicain. (A.D.N.)
75 Yü Kung (Ap. II, 20), p. 130-131. J. V. H. Mgr. Bermyn, II, 138-141.
76 Le prince de Dalad avait envoyé secrètement à Urga deux cents soldats mongols, sous la conduite de Bayan Arbijiqu, pour soutenir la révolte des Qalqa.

président de la ligue agricole, que Chang Hsiang-wên, délégué de Chang Chi-chih, ministre de l'agriculture et du commerce, avait érigée au Hou-t'ao, pendant qu'il faisait une tournée d'inspection dans cette contrée.

Dans la bannière de Khangin beaucoup de pâturages étaient également restés intacts autour des lamaseries. Il était à ce moment d'ailleurs impossible de les irriguer à défaut de canal. Mais en 1916 une famille Yang, originaire de Ho-ch'ü (Shansi)[77] décida de creuser un grand canal, dans l'extrême-ouest de Khangin, à travers les terres affermées à la mission catholique[78] ce qui permettrait d'irriguer les «réserves» des lamaseries, citées plus haut. Jusqu'ici, il y avait eu peu d'espoir que les Mongols permettraient jamais de labourer ces jayariy des lamaseries. Car, selon leur conviction, le défrichement de ces terres risquait d'irriter les esprits tutélaires de la lamaserie et de toute la contrée, ce qui pourrait devenir le prodrôme d'une catastrophe! Les dignitaires de Khangin avaient en effet écrit à la mission catholique, le 3 mai 1905[79] que toutes les terres encore disponibles, «seules les jayariy des lamaseries et les réserves des fonctionnaires exceptées» avaient été livrées à la culture. Même quand Khangin céda à la mission et à Yang Yü-chên (de la firme Ch'ien-tê-hsi) un morceau de la réserve de Meyiren süme[80], de la lamaserie de Jadamba[81] et de la plaine de Aji yin tala[82] les deux fermiers durent promettre par écrit, qu'ils laisseraient le sol intact jusqu'à une distance de trois Km. des lamaseries[83].

La pression du gouvernement militariste cependant avait vaincu la résistance des Mongols. Le 11 octobre 1917 les supérieurs de la lamaserie de Meyiren süme[84], de Sürüg süme[85] et de Jadamba[86] étaient

---

77 Le chef de la famille s'appelait Mao-lin ou Man-ts'ang. Le nom de la firme de Yang était Ch'ien-i-tê. Cf. Défr. (Ap. I, 14) ad I, où l'auteur décrit en detail le creusement du canal, qui fut achevé en 1927. Le canal peut arroser 20 000 Ha. Cf. Yü Kung (Ap. II, 5) p. 132-134.

78 Le 16 août 1916 la mission catholique de Shan-pa et Yang Mao-lin conclurent un accord, par lequel la mission permettait de creuser à travers ses terres et obtenait d'autre part le droit à l'eau du canal et à un quart des baux à payer par les cultivateurs. Con. daté de la Rép. ch. 5a., 7m., 18j. (16 août 1916) (c) (A.D.N.)

79 Lettre datée de K.-H. 31a., 3m., 29j. (3 mai 1905) (m) (A.D.N.)

80 Con. daté de Rép. ch. 6a., 4m., 24j. (13 juin 1917) (m) (c) (A.D.N.)

81 Deux contrats du même jour que 80 en (m) et en (c). Le bail était de 100 taël (A.D.N.)

82 Deux contrats du même jour (A.D.N.) Yang Yü-chên cultivera les ¾ et la mission disposera d'un quart de ce terrain. Contrat daté de Rép. ch. 6a., 8m., 25j. (10 octobre 1917) (m) (c) (A.D.N.)

83 Engagement de Ch'ien-tê-hsi et la mission catholique aux lamaseries, daté de Rép. ch. 6a., 12m., 25j. (6 février 1918) (c) (A.D.N.)

84 Par un contrat daté de Rép. ch. 6a., 8m., 26j. (11 octobre 1917) (c) (A.D.N.) le grand lama T'a-pu-ch'i Chamu-su donne à bail au colonel Wu Tê-kung et au major Chang Ch'ien-k'un une partie du jayariy de cette lamaserie.

85 Par un contrat du même jour (c) (A.D.N.) le grand lama Tz'ŭ-li-hsiao donne à bail aux mêmes une partie du jayariy de Sürüg süme.

86 Le grand lama Ch'i-li-ko Cha-mu-su donne à bail aux colonels Chin Ch'un-pu et Wu Tê-kung et aux majors Tai Ju-chiu et Chang Ch'ien-k'un une partie du jayariy de Jadamba yin süme. Deux contrats du 11 octobre 1917 (c) (A.D.N.)

contraints de livrer leurs jaγariγ à des officiers de l'armée du tu-t'ung ou gouverneur militaire de Sui-yüan.

Entre-temps J. Terstappen, missionnaire de Scheut à Shan-pa, était devenu un homme influent et très en vue au Hou-t'ao. Il entretenait des relations suivies avec les Mongols de Khangin. Ceux-ci désiraient s'appuyer sur son autorité pour se défendre contre l'ingérence des militaires, qui à un moment donné exigeaient absolument tout ce qui restait de «réserves» autour des temples. Les Mongols réclamèrent auprès du gouverneur de Sui-yüan, qui acquiesça à leur demande. Ils suppliaient en même temps J. Terstappen de se désister, lui-aussi, momentanément de son droit [87]. Le Père retira sa demande, mais souhaitant faire profiter quand-même les terres mongoles au plus grand nombre possible de colons pauvres, acheta, quelques jours après, le bail de quatre lots d'une réserve [88] donnés en fermage à la firme Chi-ch'ing-ting.

Trois ans plus tard les troubles politiques avaient causé le départ des militaires les plus exigeants. Les lamas mongols, las des vexations, qu'ils subissaient à cause de leurs «réserves», résolurent de les offrir entièrement à leur ami, le P. Terstappen. Celui-ci accepta l'offre. Une nombreuse délégation de lamas et de fonctionnaires civils de Khangin se rendit à Shan-pa au mois de septembre 1920, pour donner à bail à la mission les «réserves» exclues en 1904 du grand contrat de fermage [89]. Le nouveau bail n'inclut pas le jaγariγ de la lamaserie appelée Güüsi yin süme, car ce temple formant enclave dans le «district ouest» de Khangin, appartenait à la bannière de Dalad et ses terres n'avaient pu être irriguées jusqu'ici. Cette situation changea par l'ouverture du canal Yang-chia-ho en 1923, et en cette année des fonctionnaires de Khangin et de Dalad se rendirent à la mission de Man-hui et affermèrent, pour dix ans la «réserve» de Güüsi yin süme à cette mission [90].

Chaque année les fonctionnaires mongols venaient arpenter les champs ensemencés et calculer ensuite la somme à payer. Mais on comprend que l'affermage successif de nombreux terrains rendait ce travail très ardu,

---

87 Lettre des Jingken (hauts fonctionnaires) de Khangin à la mission, datée de Rép. ch. 9a., 1m., 27j. (17 mars 1920) (m) (A.D.N.)

88 Contrat daté de Rép. ch. 9a., 3m. (avril 1920) (c) (A.D.N.)

89 Contrat daté de Rép. ch. 9a., 8m., 5j. (16 septembre 1920) (m) (c) (A.D.N.). Les signataires du contrat sont d'une part les fonctionnaires de Khangin Yandan Jab, Sangjai Uusar, Nasun Delger, Möngke Batu ainsi que les supérieurs de trois lamaseries Subung de Meyiren süme, Baldang de Jadamba et Günseng Namjal de Sürüg süme; d'autre part J. Terstappen, Ho Mao-chên, Chu Kuang-ch'i, Li Chih-hsin et Pai Têng-yün. Les jaγariγ de Sürüg süme et de Hsiao-su-t'ai furent affermés le 30 septembre 1920 par le grand lama Günseng de Sürüg süme. Contrat daté de Rép. ch. 9a., 8m., 19j. (30 sept. 1920) (c) (A.D.N.) Quelques lopins cultivés par les lamas ou les fonctionnaires eux-mêmes étaient exclus.

90 Contrat daté de Rép. ch. 12a., 8m., 27j. ou qaraγcin γaqai (7 octobre 1923) (m) (A.D.N.). Les fonctionnaires de Dalad, qui signèrent le contrat étaient Gön-cög et Jirantai respectivement jaγun u daγacang et tabin u daruγa; ceux de Khangin Boro Okin et Batu. Les supérieurs de la lamaserie et les catéchistes de la mission de Man-hui, Wu-san, Lui Shêng-shang, Fu T'u-lai etc. qui représentèrent le village chrétien, n'ont pas signé, mais sont mentionnés dans le contrat.

sinon impossible. Les Mongols préféraient fixer une somme globale annuelle, que la mission payerait au nom des pauvres, qui cultivaient ces terres sans qu'il fût encore besoin d'arpenter chaque champ. Le 8 septembre 1924, des délégués du prince de Khangin fixèrent avec les principaux chrétiens chinois de ces missions un bail montant à 1300 taël d'argent par an pour les terres du «district ouest» et 50 taël pour celles de Güüsi yin süme [91].

L'acquisition du bail de ces pâturages fut un gage du plein épanouissement des réductions chrétiennes déjà existantes au Hou-t'ao et de la fondation d'une série de nouvelles missions. Pendant ces années les réductions du Hou-t'ao ont connu une prospérité, qui atteignit alors son apogée. Celle-ci semblait d'ailleurs assurée pour toujours, car elle était fondée sur des titres de droit absolument légaux... Mais la force prime le droit. C'est la force des militaristes, qui va bientôt étrangler le droit des réductions catholiques du Hou-t'ao et juguler l'entreprise des missionnaires de Scheut.

Pendant les deux premières décades de la République chinoise le militarisme y battait son plein et déchirait le pauvre pays en lambeaux par la guerre civile. En 1920 Chang Tso-lin allié avec Wu P'ei-fu attaquait le gouvernement de Tuan Ch'i-jui. Wu P'ei-fu ayant abattu Tuan, s'allia avec Fêng Yu-hsiang et défit son ancien allié Chang. Cette trahison était cependant contagieuse, car en 1922 Fêng trahisait à son tour son allié Wu, s'allia avec Chang, qui chassa Wu de Peking en 1924, dont Fêng demeura le dictateur militaire!

Sous le gouvernement de Tuan Ch'i-jui, les richesses du Hou-t'ao avaient tenté un moment les financiers de l'Etat ruiné. En 1919 P'an Fu, un ingénieur, devenu inspecteur officiel des canaux, reçut l'ordre d'organiser une commission d'ingénieurs et de l'envoyer [92] sous la conduite de Fêng Chi-ling au Hou-t'ao, pour y investiguer l'état des canaux et des terres arables. Dans un long rapport au gouvernement au sujet de leur enquête, les inspecteurs écrivent «qu'il faut absolument défricher le Hou-t'ao, afin de mieux défendre le pays et de chercher un „lebensraum" pour les provinces surpeuplées de la Chine» [93]. Quelques mois plus tard Fêng Yu-hsiang était devenu le maître absolu de Peking et du Nord-ouest de la Chine.

Or, le développement du Nord-ouest était chez le général une vraie obsession, qui se traduisit aussitôt en actes, après cette prise du pouvoir. Il organisa toute une armée de fonctionnaires et de bureaux pour préparer la confiscation des terres du Hou-t'ao, qui appartenaient encore aux

---

[91] Contrat daté de Rép. ch. 13a., 8m., 10j. (8 septembre 1924) (m) (A.D.N.) Les deux fonctionnaires de Khangin Yandan Jab et Sudnam Wangjal arrangèrent cette affaire avec les catéchistes des quatre réductions sur le territoire de Khangin. Outre le bail, les quatre taxes que les Mongols ont coutume d'exiger des colons qui ensemencent leurs terres, furent compris dans la somme fixée pour trois ans. Le contrat entrait en vigueur en 1925 et durait jusqu'en 1927. Après cette année on devait convenir de nouveau du prix de bail.

[92] Cette commission partit probablement en 1922, le 11 mai et revint du Hou-t'ao le 9 octobre.

[93] Rapport (Ap. I, 38) p. 62.

princes mongols [94]. Par l'intermédiaire de Li Ming-chung, tu-t'ung de Sui-yüan, il divisa la sous-préfecture de Wu-yüan, fondant celles de An-pei et celle de Lin-ho. Celle-ci était formée par le «district ouest» du Qanqa de Khangin, une partie de celui de Dalad et une bannière de Urad. L'inspecteur général du bureau de défrichement en fonction à ce moment, Han An, érigea un bureau du cadastre du «district ouest» de Khangin, à Lin-ho et nomma Fang Lin, chef du bureau. Ayant ainsi préparé minutieusement les instruments, l'opération commença. En octobre 1925 le prince de Khangin Altan Wacir fut mandé à Sui-yüan par le tu-t'ung Li et sommé de céder au gouvernement de la République les terres du «district ouest», qu'il avait donné jadis à bail à la mission catholique. Le résultat de l'entretien du prince et du tu-t'ung fut bientôt communiqué aux missionnaires par le prince lui-même, ded da en ce moment, par son jakiruγci et ses meyiren: «... A notre arrivée à Sui-yüan, écrit-il Li Tu-t'ung a exigé la vente des terres du bariγun baγ. Nous avons proposé de lui donner des terres du jegün baγ, mais il a refusé en disant: «C'est inutile de résister, depuis longtemps nous avons dessiné des cartes de ces terres. Nous vous demandons simplement d'arranger les choses à l'amiable.» [96] Ces mots du tu-t'ung n'étaient d'ailleurs qu'une formalité, car à ce moment même Hsiao Chên-ying [97] avait commencé la vente forcée des terres de Dalad, autour de Ta-fa-kung [98]. Au mois de janvier 1926 un avis public [99] signé par Han An, annonçait aux colons du Hou-t'ao que toutes les terres du «district ouest» de Khangin, allaient être vendues et qu'un bureau du cadastre était fondé à Lin-ho. A son tour Fang Lin, le chef de ce bureau émettait, le 5 février 1926, son premier avis public, annonçant au peuple, qu'il allait procéder immédiatement à la vente de ces terres [100]. La mission catholique protesta à Peking, au ministère des affaires étrangères [101], mais Fêng Yu-hsiang, qui était le chef des spoliateurs, était toujours le dictateur à la capitale. Fort

---

94 Détails fournis par un ex-officier de l'armée de Fêng.

95 C'est le ti-mu-chü dont le sceau porte l'inscription mongole suivante: qang-gin qosiγun u medegülügsen qaγalaqu qoyitu bariγun eteged ün baγ un γajar itegshilen talbiqu quriγan (bureau qui répartit uniformément les terres du district nord-ouest que la bannière de Khangin a livrées au défrichement).

96 Lettre du ded da de Khangin à la mission de Shan-pa datée du 20 octobre 1925. Une autre lettre, des dignitaires de Khangin à la mission, datée du 25 oct. 1927, affirme que l'ordre de vendre les terres, en 1925, venait de Fêng Yü-hsiang: «kinabasu qariγatu qosiγun ubarun baγ un γajar i *föng yi siyang* un jarlal eyer negegen qaγalaju alban tariγan bolγaju kengüü dür abuγsan böged ...» (Les terres du district-ouest de notre bannière ont été enlevées par ordre de Fêng Yü-hsiang, pour être données au Bureau du défrichement, comme terres à coloniser. Lettre datée «ulaγaγcin taulai jil» 10m., 8j. (1 novembre 1927).

97 Description de Lin-ho (Ap. I, 22) Vol. III, Appendice 7.

98 Le sous-préfet n'aurait pas violé la justice, s'il avait payé à la mission le prix d'affermage, versé par la mission.

99 Avis public du 25 janvier 1926 dé Han An, directeur génénral du Bureau de défrichement (c) (A.D.N.)

100 Avis public du 25 février 1926 de Fang Lin (c) (A.D.N.)

101 Le vicaire apostolique de Ning-hsia, Mgr. G. Fréderix (1866-1938) avait envoyé

de la protection du chef militaire du Nord-ouest, Fang lança un deuxième avis, dans lequel il prétendait que la mission n'avait aucun droit à ces terres et que son terme de bail était depuis longtemps révolu [102]. Cependant le ministre des affaires étrangères de Peking comprenant l'injustice, ordonna aux agents du cadastre d'arrêter le vente [103]. Sans tenir compte de l'ordre du ministre l'ardent Fang annonça au peuple [104] qu'il était impossible désormais d'arrêter la vente des terres mongoles. Le bureau de défrichement de Sui-yüan de son côté, inventa de nouveaux mensonges, pour justifier son action [105]. Cependant Chiang, le successeur de Li, en qualité de tu-t'ung de Sui-yüan, députa un nommé Yen Kuo-fu à Lin-ho, pour y arranger à l'amiable (?) avec la mission, la reddition des canaux et la vente des terres [106]. Le 9 juillet les PP. Terstappen et Depuydt furent invités à la sous-préfecture de Lin-ho, où ils se rendirent immédiatement. Mais dans l'impossibilité de raisonner avec le délégué et les fonctionnaires, les missionnaires voulurent s'en retourner. Le P. Depuydt seul reçut cette permission, tandis-que le P. Terstappen fut gardé à la sous-préfecture jusqu'au 15 juillet. Comme il ne voulut céder aucun droit de la mission, il fut enfin relaché [107], mais le délégué passa outre. A ce moment d'ailleurs la vente des terres était un fait accompli [108],

---

deux missionnaires à Peking, pour faire valoir les droits de la mission au ministère des affaires étrangères.

102 Avis public du 19 mars 1926 de Fang Lin (c) (A.D.N.) Le ministère des affaires étrangères envoya Han An, chef du bureau de défrichement de Sui-yüan, au Hou-t'ao, pour examiner la situation. Celui-ci rapporta: «La mission catholique n'a pas de propriété dans le „district-ouest". Le terme de l'occupation des terres de l'indemnité est révolu. Le bail des terres affermées est fini depuis l'année passée. Cette année est la deuxième depuis la fin du terme du contrat. Comment serions nous en faute? Le prince de Khangin a reçu 10 000 yüan comme prix du „district-ouest" et il l'a livré au défrichement.» (Cité par l'avis public de Fang Lin, 19 mars 1926.) Ce rapport de Han An est absolument faux puisque les terres de l'indemnité de Dalad étaient à bail perpétuel ou bien à terme, mais ce terme n'était pas révolu.

103 Acte officiel du ministère des affaires étrangères du 7 avril 1926 (c) (A.D.N.) envoyé à la mission catholique affirmant avoir intimé cet ordre aux agents du ti-mu-chü.

104 Avis public du 1 mai 1926 (c) (A.D.N)

105 Dans un avis public de juin 1926 (c) (A.D.N.) le bureau de défrichement de Sui-yüan dont le sceau portait également une inscription mongole (qudalaki amurjiγuluγsan qota yin qaγalburilaqu yabudal un yerüng-kei quroγan) prétend que le contrat par lequel Dalad avait donné à bail ses terres à la mission catholique était de nature privée et n'était par reconnu par le Bureau de défrichement. Mais celui-ci oublia que le ministre I-ku était représenté par les délégués Pin-i, Yung-ch'ang et Wên Chê-hun, qui ont tous signé le contrat du 30 mai 1904, même avant les représentants du prince de Dalad.

106 Avis public de la sous-préfecture de Lin-ho, du 20 juillet 1926, signé par le nouveau sous-préfet Yü Ching-wên. (c) (A.D.N.)

107 Certains auteurs chinois prétendent qu'un accord a été conclu avec J. Terstappen, qui aurait cédé gratuitement les canaux et les terres à l'Etat. Cfr. Défrichement (Ap. I, 14) Chap. II: «Le canal Huang-t'u-la-hai-ch'ü (appartenant à la mission) fut repris sans conditions, après des pourparlers entre Hsiao Chên-yin, Lü Chên d'une part et Terstappen d'autre part.» Cf. Yü Kung (Ap. II, 5) p. 134. L'auteur de la Description de Lin-ho (Ap. I, 22) f. 2 dit qu'on avait mandé Terstappen pour arranger l'affaire, mais qu'il n'est pas venu. Toutes ces citations sont absolument fausses.

108 Les terres des lamaseries de P'ilbai et Sabaγ aral sont situées entre le Wu-

si ce n'est que la mission restait encore propriétaire des canaux d'irrigation, creusés par elle à grands frais [109]. Ce droit de propriété lui fut également ravi, de la façon suivante. Le 28 juillet 1926 un nouveau chef du Bureau de défrichement, un certain Wu intima l'ordre à ses agents à Lin-ho de confisquer tout simplement les canaux appartenant à la mission [110]. Le seul moyen à la disposition de celle-ci pour faire valoir ses droits était d'exiger au temps de la moisson, la part due à l'entretien des canaux. Mais les bouleversements politiques de 1926 frustrèrent cet espoir.

En cette année Chang Tso-lin, brouillé avec Fêng Yu-hsiang, s'allia encore une fois avec Wu P'ei-fu. Ensemble ils chassèrent l'arrogant dictateur militaire de la capitale. Les soldats de l'armée de Fêng, en défaîte, s'enfuirent par milliers vers le Nord-ouest, pour se rallier dans le Hou-t'ao. Grâce à leur présence, les fonctionnaires des bureaux du défrichement et du cadastre purent poursuivre leur œuvre spoliatrice. A la fin les missionnaires ne conservèrent plus que leurs bâtiments: église, écoles et leur propre maison.

Par la vente de ces terres un grand nombre de riches payens, qui achetèrent les champs des pauvres, pénétrèrent dans les villages chrétiens. Dès ce moment ceux-ci cessèrent d'être des réductions catholiques homogènes.

Cependant toutes les terres du «district ouest» n'étaient pas encore vendues. Plusieurs sections étendues restaient à la disposition du Bureau de défrichement. Les militaires de Sui-Yüan avaient besoin d'argent. Pourquoi ne pas faire exploiter ces jachères du Hou-t'ao par les soldats eux-mêmes, en fondant des camps de soldats-laboureurs? En 1931 quelques officiers de la 72ième division, fondèrent à Sui-yüan une commission de défrichement [111]. A partir de 1932 plusieurs compagnies de soldats-colons bâtirent dans la seule sous-préfecture de Lin-ho quinze camps ou villages fortifiés, peuplés de soldats, qui défrichèrent des milliers d'hectares [112].

Telle fut la dernière poussée que les militaires imprimèrent au mouvement de colonisation du Hou-t'ao.

Un quatrième élément, les réfugiés de la guerre sino-japonaise, va contribuer encore au développement de la colonisation du Hou-t'ao, qui sera accomplie à l'arrivée au pourvoir des communistes, en 1949.

---

la-ho et le Jebege yin γoul. Elles n'ont pas été vendues en 1926 probablement parce que la bannière Alasan prétendait que sa limite au nord était le Wu-la-ho et non le Jebege, Khangin prétendait le contraire, puisque les deux lamaseries nommées lui appratenaient. Aussi, comme en 1927 le terme du bail de ces terres était révolu, Khangin réclama les terres: «... Comme nous avons dû livrer les terres du district-ouest, nous voulons reprendre les terres de P'ilbai et de Sabaγ aral.» Lettre du 1 novembre 1927 citée à la note 96. Mais la mission a pu conserver ce terrain jusqu'à l'arrivée des communistes en 1949.

109 Cf. la seconde partie de cet article, où nous énumérons tous les canaux creusés par les missionnaires.

110 Avis public du 28 juillet 1926 (c) (A.D.N.)

111 Yü Kung (Ap. II, 6) p. 69-86. Ces officiers furent Fu I-shêng (Tso-i), Yen Pai-ch'uan (qui a donné son nom à la petite ville de Pai-ch'uan-pu) Wang Chih-an, Shih Hua-yen et Li Shu-min.

112 Un volumineux rapport fut imprimé, durant les années 1933, 1934 et 1935.

D. - La phase des Réfugiés (1935-1945)

On se rappelle la guerre de Mandchourie, qui éclata le 18 septembre 1931 à Mukden, entre le Japon et la Chine. Cette guerre rejeta un grand nombre de colons chinois de la Mandchourie dans la Chine, leur pays d'origine. Souvent ils ne trouvèrent que difficilement une subsistance convenable, sur ce sol occupé par une population excessive. Certains colons, se réfugièrent dans le Hou-t'ao et y fondèrent, entr'autres, le village de Ho-shih-kung-chung, territoire de Dalad, dans la sous-préfecture de An-pei[113]. Sous la conduite d'un certain Jen Tso-t'ien, 450 personnes arrivèrent en janvier 1935 dans le steppe de Dalad, à Ho-shih-kung-chung, un peu à l'ouest de P'a-tzŭ-bulung. Leur courage ne défaillit jamais. En une année ils bâtirent un village avec comptoirs publics, une pharmacie et une église protestante. Ils creusèrent un canal, long de 35 Km., qui fut appelé Ho-shih-ch'ü. Par une série d'instructions imprimées, les réfugiés furent éduqués dans la manière de vivre en colons exemplaires, dans l'accomplissement de leurs devoirs nouveaux, etc. [114].

Deux ans s'étaient à peine écoulés après la fondation de ce village, qu'une nouvelle guerre éclata entre le Japon et la Chine, le 7 juillet 1937, qui s'étendit rapidement jusqu'au nord-ouest. Le gouvernement de la province de Sui-yüan se retira dans le Hou-t'ao, d'abord à Wu-yüan, puis à Shan-pa. Tous les fonctionnaires du gouvernement provincial, toutes les armées de Fu Tso-i, un grand nombre de réfugiés de l'intérieur de la Chine inondaient maintenant, par vagues successives, le territoire du Hou-t'ao. La population s'accrut tellement vite, que ce territoire fut divisé en sept sous-préfectures [115], qui en 1950 comptaient encore 363 880 habitants, après que les armées et le gouvernement provincial avec tous ses fontionnaires et leurs familles s'en furent retournés à Sui-yüan. Le village de Shan-pa, fondé en 1905 par les missionnaires de Scheut est devenu une ville de 60 000 habitants.

Quant aux Mongols, presque tous ont passé le fleuve jaune. Quelques uns s'accrochent encore aux dunes de sables, qui par-ci par-là s'élèvent entre les champs irrigués. Ils paissent leurs troupeaux sur les terrains trop élevés pour être irrigués et défrichés. A quelques exceptions près, toutes les lamaseries ont été rasées, mais sont rebâties au sud du fleuve jaune. Seuls les «obo» des Mongols sont conservés avec un soin jaloux et une crainte religieuse [116]. Les Mongols continuent à les vénérer solennellement chaque année, non seulement pour détourner d'eux les foudres de la vengeance des esprits du Qanqa, irrités par la violation du sol, mais aussi pour manifester leur conviction, que ce pays, qui jadis nourrissait leurs nombreux troupeaux, reste toujours leur apanage.

* * *

[113] Yü Kung (Ap. II, 1) p. 87-104 et ib. (Ap. II, 12) p. 162-167. D'autres groupes se sont établis dans la préfecture de Lin-ho etc.

[114] Yü Kung (Ap. II, 1) p. 87.

[115] Les préfectures du Hou-t'ao depuis 1944 sont Lin-ho, Shan-pa-chên, An-pei, Yen-chiang, Mi-ts'ang, Lang-shan et Wu-yüan.

[116] Un «oboγa» est un monceau de pierres, de broussailles ou de maçonnerie, dans lequel les Mongols vénèrent l'esprit de la terre et de l'endroit.

Avant de clore cette première partie, jetons un regard en arrière. Nous avons donc vu arriver les missionnaires de Scheut au pays des Ordos, au moment où celui-ci était en pleine voie de colonisation, pour y propager la religion et la civilisation chrétiennes. Le lecteur a compris que pour atteindre ce but les missionnaires n'avaient qu'à suivre la route tracée par les colons chinois, qui les avaient précédés pour implanter, dans ces confins désertiques et arriérés, la civilisation chinoise.

Dans cette grande œuvre de la colonisation nous avons distingué deux étapes: l'occupation des terres mongoles et leur défrichement. Les colons chinois, soit commerçants, soit militaires, soit fonctionnaires d'Etat, n'ont pas toujours respecté, il est vrai, les bornes de la justice. Certains colons déplacèrent arbitrairement les bornes de leurs terrains au préjudice du peuple mongol. Certains étaient même complètement dépourvus de tout titre de propriété des terrains, qu'ils prétendaient posséder. Les militaires se laissèrent guider souvent par la raison de la force, qui prime le droit.

L'œuvre des missionnaires fut-elle entachée de ces tares de la conduite des colons payens, guidés par l'unique désir du lucre? Nous avons voulu prouver le contraire, dans cette première partie. Tous les terrains occupés par les réductions des missionnaires de Scheut, étaient mis à leur disposition par un droit fondé sur des contrats et des titres légaux, sans défauts. Ou bien ces terres avaient été achetées soit des Mongols avec l'assistance de délégués du gouvernement central, soit des colons chinois, qui tous ont légalisé cette transaction par des actes dûment signés et munis de sceaux valides; ou bien les missionnaires ont pu affermer, grâce à la bienveillante coopération des fonctionnaires responsables du Bureau de défrichement de Sui-yüan, des terres incultes des Mongols, qui ont présenté à la mission des contrats signés et munis des sceaux du prince et de la bannière. Lors d'un procès, intenté par la mission à cause d'une flagrante injustice en 1928, le gouvernement républicain central de Nanking a reconnu expressèment que les titres de propriété des réductions catholiques étaient parfaitement légaux.

Les baux à payer par les missionnaires, ont toujours été acquités en dû temps et dû montant.

Quant à la seconde étape de la colonisation du pays des Ordos, c. à d. le défrichement du sol, l'implantation d'une nouvelle population et le développement de la civilisation, elle a été pour les missionnaires de Scheut, avant tout une œuvre d'apostolat.

Dans la seconde partie de cet article nous montrerons, qu'ils ne rechignaient sur aucun sacrifice dans le but de faire réussir cette œuvre pour la gloire de Dieu et le salut des pauvres de la Chine.

APPENDICE II

Liste des livres et articles chinois cités dans cet article

安北和碩公中墾區調查記 AN-PEI HO-SHIH-KUNG-CHUNG K'EN-CHÜ TIAO-CH'A-CHI par Li Yung-fang. (Notes d'une enquête sur le secteur colonisé de Ho-shih-kung-chung de Anpei.) Yü Kung, Vol. VI, nº 5, Total nº 65, November 1st 1936, p. 87-104.

2 介紹三篇關于王同春的文字 CHIAI-SHAO SAN P'IEN KUAN-YÜ WANG T'UNG-CH'UN TI WÊN-TZU par Ku Chi-kang (Présentation de trois Essais sur Wang T'ung-ch'un). 1) Anecdotes sur W.T.C. par Wang Chê; 2) Appendice par Wu Pao-san; 3) Appendice par Ch'ü Chih-shêng. Yü Kung, Vol. IV, nº 7 Total nº 43. December 1st 1935, p. 1-12.

3 河套農墾水利開發的沿革 HO-T'AO NUNG-K'ÊN SHUI-LI K'AI-FA-TI YEN-KO par Mêng Ssŭ-ming (Histoire du défrichement et de l'irrigation du Ho-t'ao). Yü Kung, Vol. VI, nº 5. Total nº 65, Nov. 1st 1936, p. 33-49.

4 後套沖積地的自然環境概況 HOU-T'AO CH'UNG-CHI-TI TI TZU-JAN HUAN-CHING K'AI-K'UANG par Li Hsiu-chieh (Description de la constitution physique des terres d'alluvion du Hou-t'ao). Yü Kung, Vol. VI, nº 5. Total nº 65, November 1st 1936, p. 1-8.

5 後套渠道之開濬沿革 HOU-T'AO CH'Ü-TAO CHIH K'AI-CHÜN YEN-KO par Wang Chê (Histoire du creusement des canaux du Hou-t'ao). Yü Kung, Vol. VII, nº 8-9. Total nº 81, July 1st 1937, 123-151.

6 後套兵屯概況 HOU-T'AO PING-T'UN KAI-K'UANG par Wei Ying (Aperçu sur les colonies militaires du Hou-t'ao). Yü Kung, Vol. VI, nº 5. Total nº 65. Nov. 1st 1936, 69-86.

7 移墾說明 I-K'ÊN SHUO-MING par la Commission pour la colonisation du Nord-ouest (Sur la colonisation).

8 開發後套的商榷 K'AI-FA HOU-T'AO TI SHANG-CH'ÜEH par Tuan Shêng-wu (Débat sur le développement du Hou-t'ao). Yü Kung, Vol. VI, nº 5. Total nº 65, Nov. 1st 1936, 51-58.

9 墾區辦事處組織大綱 K'ÊN-CH'Ü PAN-SHIH-CH'U TSU-CHIH TA-KANG par la Com. p. l. colonisation du N.-O. (Exposé général de l'organisation du bureau de l'administration des régions colonisées).

10 墾民須知 K'ÊN-MIN HSÜ-CHIH par la Com. p. l. colonisation du N.O. (Vade-mecum du colon).

11 古代河套與中國之關係 KU-TAI HO-T'AO YÜ CHUNG-KUO CHIH KUAN-HSI par Chang Wei-hua (Relations entre le Hou-t'ao et la Chine proprement-dite dans l'Antiquité) Yü Kung, Vol. nº 5 Total nº 65 Nov. 1st; 9-16.

12 旅程日記 LÜ-CH'ÊNG JIH-CHI par Hou Jên-chih (Journal de voyage) Yü Kung, Vol. VI, nº 5 Total 65 Nov. 1st. 1936, 147-196.

蒙藏院調查內蒙沿邊統計報告書 MÊNG-TSANG-YÜAN TIAO-CH'A NEI-MÊNG YEN-PIEN T'UNG-CHI PAO-KAO SHU par le bureau des statistiques du ministère Tibeto-mongol (Statistiques et rapport d'une enquête sur les frontières de la Mongolie Intérieure). Un volume. 1919 (Hors commerce. Col. Mullie).

尙　書 SHANG-SHU (Le Classique d'histoire) Cfr. Hummel, Eminent Chinese, p. 909. Charles S. Gardener: Chinese traditional Historiography. Harvard, 1937, p. 8 ss.

水經注 SHUI-CHING-CHU par Li Tao-yüan (m. 527 a. J. C.) (Commentaire du Classique des Cours d'eau). L'édition citée est celle de la librairie Ch'ung-wen, Hu-pei, 1877. Cfr. Hummel, o.c. p. 76 etc. ib. p. 970 ss: A note on Ch'üan Tsu-wang, Chao I-ching and Tou Chên by Hu Shih.

水經注圖 SHUI-CHING-CHU-T'U par Wang Shih-to (Cartes du Commentaire du Classique des Cours d'eau) 8 vol. Edition du Kuan-hua-t'ang. K. Hsü 31 a. (1905) Cfr. Hummel, o.c. p. 935.

綏區屯墾第一二三年工作報告書 SUI-CH'Ü T'UN-K'ÊN TI I EUL SAN NIEN KUNG-TSO PAO-KAO-SHU (Rapport sur les soldats-colons du district de Sui-yüan, pendant la première, la deuxième et la troisième année) Trois volumes. Edition privée du Bureau du défrichement de 1933, 1934 et 1935.

王同春小傳 WANG T'UNG-CH'UN HSIAO-CHUAN par Chang Hsiang-wên (Courte biographie de W. T.C.) parue dan Nan-yüan ch'ung kao, vol. 7, p. 52-53 et rééditée par Yü Kung. Vol. II nº 12 Total nº 24 Feb. 16th 1935, 12-13.

王同春開發河套記 WANG T'UNG-CH'UN K'AI-FA HO-T'AO-CHI par Ku Chi-kang (Notes sur la colonisation du Hou-t'ao par W.T.C.) Yü Kung, Vol. II nº 12 Total nº 24 Feb. 16th 1935, 2-14.

王同春生平事蹟訪問記 WANG T'UNG-CH'UN SHÊNG-P'ING SHIH-CHI FANG-WÊN-CHI par Chang Wei-hua (Informations sur la biographie de W.T.C.) Yü Kung, Vol. VI nº 5 Total nº 65 Nov. 1st 1936, 119-137.

五原志略 WU-YÜAN CHIH-LÜEH par Yao Hsüeh-ching (Description succincte de Wu-yüan). Deux volumes. (pas vu) Cfr. Ku T'ing-lung, Sui-yüan fang-chih lin-chao, Yü Kung Vol. II, nº 7 Total 19 Dec. 1st 1934, p. 37.

Das Problem des Textbuches in Seminarien der Missionsländer

Zur Neuauflage der «Theses dogmaticae» von P. Maurus Heinrichs O.F.M. [1]

Von P. Joh. *Hofinger* S. J., Manila

Die einst blühenden Missionsseminare Chinas sind in den letzten Jahren fast alle der Vernichtung anheimgefallen. Selbst die wenigen Lehranstalten, welche sich zunächst vor der kommunistischen Verfolgung ins Ausland geflüchtet hatten, werden sich aus Mangel an Nachwuchs kaum halten können. Trotz dieser ungünstigen äußeren Umstände konnte P. Heinrichs eine Neuauflage seines wertvollen, bisher leider zu wenig beachteten Lehrbuches der Dogmatik wagen. Die erste Auflage war während des Krieges 1941/42 in Peking und Tsinan erschienen. Die Absperrung, welche der Krieg mit sich brachte, ließ das Werk im Ausland nur wenig bekannt werden.

In China selber erwarb sich das Lehrbuch zwar rasch viele Freunde, besonders auch unter den Missionaren; doch fand es in den Missionsseminarien nicht allseits jene Beachtung, die es durchaus verdient hätte. Es wich eben zu stark von den ausländischen Textbüchern ab, die man in den theologischen Lehranstalten der Mission zu verwenden pflegte, und an deren Eigenart man sich, leider, schon allzu sehr gewöhnt hatte.

Als die «Theses dogmaticae» das erste Mal erschienen, hatte, zunächst im deutschen Sprachraum, die Diskussion um eine mehr auf die Verkündigung ausgerichtete Theologie eben erst eingesetzt. Auch in der Heimat war damals in den meisten theologischen Lehrbüchern von der in der Diskussion geforderten Kerygmatik der Theologie noch herzlich wenig zu spüren. Erst recht war man in der Mission noch nicht auf den mutigen Versuch gefaßt, mit dem P. Heinrichs, übrigens ohne jemals von kerymatischer Theologie ausdrücklich zu reden, die berechtigten neuen Forderungen in einem Lehrbuch für die chinesischen Missionsseminare weitgehend zur Geltung brachte. Er wollte ein Dogmatiklehrbuch schaffen, das eigens auf die besonderen Schwierigkeiten und Bedürfnisse der chinesischen Seminaristen eingestellt ist, und sie zur wirksamen Verkündung der christlichen Botschaft im chinesischen Missionsraum befähigen soll. Auch wenn das Textbuch diese seine nächste Aufgabe wegen der Liquidierung der meisten chinesischen Seminare gegenwärtig nur in beschränktem Ausmaß erfüllen kann, so ist es doch von hohem Wert wegen der Anregungen, die es für die Schaffung geeigneter theologischer Textbücher in anderen Missionen bietet. Es ist dringend zu wünschen, daß diese Anregungen nun von anderen aufgegriffen und weiter vervollkommnet werden. So würde dann endlich die leidige Textbuchfrage der Missionsseminare einer gangbaren Lösung nähergebracht.

I. Wo liegt die Schwierigkeit?

Bisher hat man in den Missionsseminaren, wenigstens für die philosophischen und theologischen Hauptfächer, meist europäische Textbücher benützt. Wohl hat man sich dabei bemüht, Lehrbücher auszuwählen, welche für die Priesteramtskandidaten des Missionslandes einigermaßen geeignet schienen. Gar manches Mal mag bei der Wahl des Textbuches wohl auch die Herkunft der Professoren des Seminars mitentscheidend gewesen sein. Man wählte eben das Textbuch, nach dem man seinerzeit selber Philosophie und Theologie studiert hatte.

Wenn wir nicht irren, hat sich die Gewohnheit, ausländische Lehrbücher

[1] Maurus Heinrichs O.F.M., Theses dogmaticae. 3 vol. 434, 480, 572 pp. Hongkong 1954, Studium Biblicum, 70, Kennedy Road.

zu verwenden, erst in letzterer Zeit ziemlich allgemein durchgesetzt. Jedenfalls hat man sich in der chinesischen Mission noch vor einigen Jahrzehnten vielfach mit recht einfachen Lehrbüchern beholfen, die man eigens für die chinesischen Seminaristen zusammengestellt hatte. Das war bei dem etwas primitiven Zustand der damaligen Seminare wohl auch notwendig. Nun brachten die letzten Jahrzehnte endlich die notwendige Modernisierung in der Ausbildung des einheimischen Klerus. Seit Jahrzehnten verlangte Rom eine gediegene Ausbildung des einheimischen Klerus, welche den Anforderungen der Gegenwart gerecht werde. Besonders in den Lehranstalten des ostasiatischen Missionsraumes inmitten der alten hochentwickelten Kulturen Indiens, Chinas und Japans müßten die Seminare dem Standard gut geführter Lehranstalten des Abendlandes gleichkommen. Man glaubte also, es dem einheimischen Klerus gewissermaßen schuldig zu sein, bei seiner Ausbildung die hochstehenden und angesehenen Textbücher des Auslandes zu verwenden. Auch in der Frage der Priestererziehung sollte das Zeitalter kolonialen Imperialismus mit seiner unguten Unterscheidung von Herren- und Untertanenrasse, von Herren- und Untertanenbildung endgültig überwunden werden. Also so weit als möglich gleiches Bildungsniveau, gleicher Bildungsgang, gleiche Bildungsmittel mit den philosophisch-theologischen Lehranstalten der christlichen Stammländer.

So gut das im Grunde gemeint war, und aufs Ganze gegenüber früher einen großen Fortschritt bedeutete, hat sich diese Tendenz in der Frage der Priestererziehung doch nicht in jeder Hinsicht günstig ausgewirkt. Besonders klar zeigt sich das in der Spezialfrage der Lehrbücher. Wie in anderen Belangen hat man leider auch hier viel zu sehr wirksame Hebung der Bildung mit unangebrachter Europäisierung verwechselt, welche der Eigenart der missionarischen Verhältnisse zu wenig Rechnung trug. Man wollte den Geist kolonialen Imperialismus' und Rassenstolzes überwinden, und blieb im Grunde doch diesem Ungeist in etwa verhaftet, weil man weiterhin die europäische Elle als das alleinberechtigte Maß betrachtete und handhabte. In dieser Einstellung kam man gar nicht auf den Gedanken, daß ein gutes Textbuch in einem wirklich modernen Missionsseminar doch merklich anders aussehen müßte als die Textbücher, die man vom Ausland kommen ließ und mit allem Eifer benutzte. Und als dann das Textbuch von P. Heinrichs erschien, war man demgemäß versucht, es nach der gewohnten europäischen Elle zu bewerten. Man fragte zu sehr, ob es ja allen Lehrstoff, den die ausländischen Werke zu bieten pflegten, enthielte, und war von der neuartigen missionarisch bedingten Stoffauswahl des Autors mancherorts zunächst mehr betroffen als entzückt.

Und doch lag die Unzulänglichkeit der bisherigen Lehrbücher ziemlich offen zu Tage. Man konnte sich doch kaum verhehlen, daß schon das Latein der meisten dieser ausländischen Lehrbücher für die Seminaristen zu schwierig war. Dieser Mangel machte sich um so störender bemerkbar, als man in der letzten Zeit wegen der notwendigen Anpassung an das Mittelschulprogramm der Staatsschulen mit dem besten Willen nicht mehr so großes Gewicht wie früher auf eine gründliche Ausbildung in der lateinischen Sprache legen konnte. Die allzu abstrakte Darstellungsweise er-

höhte erst recht die Schwierigkeit, welche schon die Sprache mit sich brachte. Die übermäßige und einseitige Betonung des rationalen Elementes, welche die europäischen Lehrbücher der Philosophie und Theologie bis vor kurzem so ziemlich allgemein «auszeichnete», ihre unverkennbare Lebensferne wirkte sich besonders bei der Ausbildung des einheimischen Klerus ungünstig aus. Erst recht konnte ein europäisches Textbuch die besonderen Probleme missionarischer Glaubensverkündigung nicht so eingehend berücksichtigen, wie es die gediegene Ausbildung des künftigen Missionars erforderte; noch viel weniger konnte es sich auf die besonderen Schwierigkeiten einlassen, welche sich in einem einzelnen Missionsraum dem rechten Verständnis des Evangeliums und seiner Verkündigung entgegenstellten. Dazu noch die große Fülle des Stoffes, welche die meisten Lehrbücher um der «Vollständigkeit» willen glauben bringen zu müssen. Auch in der Priestererziehung der Heimat wirkte sich diese Vollständigkeit ungünstig aus. Noch viel mehr war das in der Mission der Fall. Es kam nur zu leicht zu einem bedenklichen «multa, non multum».

Dabei ist zu beachten, daß dem Textbuch beim philosophisch-theologischen Unterricht im Missionsseminar eine merklich größere Bedeutung zukommt, als dies im Seminar der Heimat der Fall zu sein pflegt. Die überwiegende Mehrzahl der Seminaristen benötigen einen geschriebenen Text, der ihnen die Substanz der Vorlesung in guter Zusammenfassung bietet. Ganz abgesehen von der ersten geistigen Verarbeitung und Aneignung des gebotenen Lehrstoffes, und abgesehen von der notwendigen Vorbereitung auf die Examina, hat das Textbuch für den einheimischen Priester auch später während seiner Priesterjahre eine viel größere Bedeutung als für den Seelsorgspriester in der Heimat. Es soll sein treuer Begleiter sein, der ihm nicht bloß informativen Aufschluß, sondern auch wertvolle priesterlich missionarische Anregung bietet. Andere theologische Werke stehen ihm für gewöhnlich viel weniger zu Gebote, als dies beim Seelsorgepriester Europas und Amerikas der Fall ist.

Erst auf diesem Hintergrund wird man die beachtenswerten Anregungen, welche das Dogmatik-Lehrbuch von P. Heinrichs bietet, recht zu schätzen wissen. Seine «Theses dogmaticae» haben zwar noch keine endgültige vollbefriedigende Lösung der Textbuchfrage gebracht, nicht einmal für den chinesischen Missionsraum, doch zeigen sie bereits deutlich den Weg, auf dem weiter gearbeitet werden sollte. Da uns hier nur das methodische Problem des philosophisch-theologischen Textbuches, und zwar im Rahmen des Missionsseminares beschäftigt, soll im folgenden keine allseitige Kritik der «Theses dogmaticae» geboten, sondern nur ihre positiven Anregungen zur Lösung der Textbuchfrage hervorgehoben, auf ihren Wert untersucht, und wenn möglich weiter ausgebaut werden.

II. In welcher Richtung ist die Lösung zu suchen?

Der besondere Wert des Textbuches von P. Heinrichs liegt vor allem in seiner konsequent durchgeführten

Einstellung und Beschränkung auf einen bestimmten Missionsraum.

P. Heinrichs hat von vornherein darauf verzichtet, ein Textbuch zu schaf-

fen, das etwa wegen seiner allgemein missionarischen Einstellung an allen Missionsseminaren der Welt verwendet werden könnte. Sein Buch dient ganz den besonderen Bedürfnissen und Problemen des großen chinesischen Missionsraumes. Nur so ist eine befriedigende Lösung zu erreichen. Die großen, kulturell einigermaßen einheitlichen Missionsräume, auf die es hier vor allem ankommt, also etwa Japan, China, Indochina, Indien, Mission unter den Malaien, afrikanische Negermission, Mission unter den Mohammedanern, sind untereinander so differenziert, daß sie eine getrennte Behandlung verlangen. Das gilt in erster Linie von jenen Partien der Lehrbücher, welche zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung zwischen dem Evangelium Christi und den bisherigen religiösen Anschauungen verhelfen sollen. Auch die verschiedene Mentalität der großen Rassen hat sich in einem einigermaßen idealen Textbuch in etwa auszuprägen.

Daneben hat natürlich sehr vieles, was sich auf die rechte Methode theologischen Unterrichtes und missionarischer Verkündigung bezieht, durchaus allgemeine Geltung, ganz abgesehen von der gemeinsamen christlichen Lehre, die allen Völkern und Rassen unverfälscht zu künden ist. So ist also einerseits in jedem der großen Missionsräume die Arbeit eigens zu machen. Man kann da nicht von einander abschreiben. Anderseits wird aber jedes neue Textbuch, das irgend einem Missionsraum wirklich entspricht, zugleich auch den philosophisch-theologischen Unterricht in andern Missionsgebieten außerordentlich befruchten und zwar inhaltlich wie methodisch [2].

Was die Sprache anbelangt, in welcher das Textbuch abgefaßt werden soll, wird sich wohl auch heute noch am meisten ein

leichtes, durchsichtiges Latein

empfehlen. P. Heinrichs scheint uns auch in diesem Punkt das Rechte getroffen zu haben. Wer mit den Problemen zeitgemäßer Ausbildung des einheimischen Klerus einigermaßen vertraut ist, weiß, welch heikles und schwieriges Problem wir da berühren. Gerade für den chinesischen Missionsraum hat P. Hermann Köster in einem viel beachteten Aufsatz die chinesische Sprache als Unterrichtssprache auch für die theologischen Hauptfächer gefordert [3]. Die Vorschläge P. Kösters scheinen uns etwas zu wenig mit den gegebenen Umständen zu rechnen, die nun einmal berücksichtigt werden müssen.

Dabei sei aber ohne weiteres zugegeben, daß der lateinische Unterricht im Missionsseminar — und wohl auch anderswo — oft genug Anlaß zu «erschreckendem Unverständnis der aufgesagten Definitionen, Thesen usw.» wird, das durch die «Wunderdinge an Gedächtnisleistung» nur nach außen kümmerlich zugedeckt, aber nicht überwunden werden kann. Es ist schon so, daß die lateinische Unterrichtssprache für mittelmäßige Seminaristen — und dieses «Mittelmaß» umfaßt einen sehr beträchtlichen Teil der Studenten — ein außerordentliches Hindernis bildet, an die eigentlichen Probleme heranzukommen, sie geistig zu verarbeiten. Das gilt ganz besonders vom *philosophischen Unterricht*, bei schwächeren Studenten aber gewiß auch von der theologischen Ausbil-

2 Welch wertvolle Anregungen könnten auf diese Weise der Theologie überhaupt zugeführt werden! Ist die Theologie nicht stets in Gefahr, steril zu werden, sobald sie auf die geistige Auseinandersetzung mit dem außerchristlichen Raum verzichtet.

3 *Hermann Köster* SVD, Zur Ausbildung des chinesischen Klerus, in Trierer Theologische Zeitschrift 61, 1952, 295 ff.

dung. Und auch das muß klar gesehen und ehrlich zugestanden werden: selbst wo es durch ideale Zusammenarbeit zwischen hingebender Bemühung und Anpassung des Lehrers einerseits und eisernem, apostolisch eingestelltem Bildungswillen des Seminaristen anderseits wirklich zu einer zufriedenstellenden Überwindung der angegebenen Schwierigkeiten kommt, bleibt immer noch die weitere Unzulänglichkeit: Was unter so viel Mühe in Latein erarbeitet und angeeignet worden ist, kann vom Durchschnittsseminaristen, also vom Durchschnittsmissionar noch nicht ohne weiteres *der Umwelt gekündet* werden. Eine Großteil der sauer errungenen priesterlichen Bildung bleibt brach liegen, einfach weil der Glaubensbote seinen Schatz nicht in die ungewohnten Denkformen und lebendige Sprache des eigenen Volkes und seiner Gebildeten umzugießen vermag. Dieser Übelstand wirkt sich in der Glaubensverkündigung unter Völkern mit hochentwickelter Kultur und Sprache besonders hemmend aus.

Die Beibehaltung des Latein läßt sich, wenigstens in China und bei Missionsvölkern mit ähnlich fortgeschrittener Sprachkultur, auch nicht dadurch begründen, daß der Sprache des Missionsvolkes die nötige Ausdrucksmöglichkeit mangle, um christliche Philosophie und Theologie entsprechend wiederzugeben. Gewiß wird man für einzelne spezifisch christliche Begriffe erst den vollensprechenden Ausdruck suchen oder gar erst prägen müssen. Aber diese mühevolle Arbeit hat man sich eben — leider — so lange gespart, weil man sich in den philosophisch-theologischen Vorlesungen des Seminars mit dem lateinischen Fachausdruck behalf und in der Verkündigung sich wohlweislich nicht zuviel in tiefere Fragen und Auseinandersetzungen einließ. Wirksame missionarische Glaubensverkündigung muß sich aber unbedingt auch an die gehobenen Schichten des Missionsvolkes wenden und in ihrer Sprache von ihren Problemen zu reden und diese Probleme christlich zu lösen wissen.

Von den Verteidigern der lateinischen Unterrichtssprache hört man — zur Zeit sicherlich mehr in der Mission als in der Heimat — auch gern die Begründung, der künftige Glaubensbote müsse während seiner theologischen Ausbildung doch imstande sein, die *Dokumente des kirchlichen Lehramtes* im Urtext zu studieren. Ist das für den einfachen Missionar, der keine theologische Forschung zu betreiben hat, wirklich so wichtig? Dürfen wir deshalb ungleich wichtigere Grundforderungen solider priesterlich-missionarischer Durchbildung ernstlich in Frage stellen und übermäßig gefährden? Wenn die Dokumente des kirchlichen Lehramtes «unbedingt» im Urtext durchgenommen werden müssen, dann wohl erst recht die Heilige Schrift, weil bei ihr auch die sprachliche Formulierung und nicht nur der Inhalt von Gott stammt. Sie ist ja das Wort Gottes im formalen Sinn. Müssen wir im Missionsseminar also auch Griechisch und Hebräisch studieren oder gar unterrichten? Wir dürfen doch vom Missionsseminar nicht mehr verlangen als zur Zeit auch von guten Seminaren Mitteleuropas ernstlich angestrebt wird [4].

Die entscheidenden Gründe, warum wir trotz der großen Unzukömmlichkeiten — wenigstens derzeit von weitgehendem, wenn auch keineswegs ausschließlichem Gebrauch des Lateins im philosophisch-theologischen Unterricht des einheimischen Missionsseminars nicht abgehen können, scheinen uns vor allem folgende zu sein. Auch der einheimische Priester hat die *Liturgie nun einmal lateinisch* zu feiern und sein Brevier lateinisch zu beten. Aus vieljähriger Beobachtung und Erfahrung sind wir der Meinung, daß ein untragbarer Lippendienst die verheerende Folge wäre, wenn der Priester in der lateinischen Sprache nicht hinreichend zu hause ist. Ohne zielbewußte Pflege der lateinischen Sprache und Verwendung im philosophisch-theologischen Unterricht des Missionsseminars sehen wir unter den konkreten Umständen keine Möglichkeit, die notwendige Vertrautheit mit der lateinischen Sprache zu erreichen und entsprechend zu festigen.

---

[4] In einem angesehenen Seminar Mitteleuropas sagte mir jüngst der Rektor des Seminars, der selber Dogmatik doziert, daß er für seine Alumnen, die mit dem schwierigen Latein des «Denzinger» nicht fertig werden, eine sprachlich vereinfachte Ausgabe der wichtigsten Dokumente zusammengestellt habe.

Die *lebendige Verbindung mit der Gesamtkirche* wird durch die gemeinsame lateinische Kirchensprache treffend zum Ausdruck gebracht und aufs wirksamste vertieft. Der einheimische Priester von heute hat diese lebendige Verbindung besonders nötig. Er ist im Zusammenhang mit der Mündigwerdung der Missionsvölker der Gefahr unchristlichen Nationalismus in besonderem Grade ausgesetzt. Latein bindet ihn nicht an eine der europäischen Nationen, sondern an die gemeinsame Mutterkirche. Damit aber dieses Band wirksam werde, muß es zu einer gewissen Fertigkeit im Gebrauch der lateinischen Sprache kommen. Diese Fertigkeit kann wohl nur dann erreicht werden, wenn Latein im Unterricht des Seminars weitgehend verwendet und die Seminaristen zu seinem Gebrauch zielbewußt angehalten werden. — Erst recht hat man natürlich bei der lateinischen Unterrichtssprache zu bleiben, wenn sich im Missionsraum, aus dem die Seminaristen stammen, noch keine einheitliche einheimische Sprache durchgesetzt hat, oder wenn die Landessprache wirklich noch nicht so weit entwickelt sein sollte, daß sie zur volleren Erklärung des lateinischen Textes herangezogen werden könnte. So wie die Dinge gegenwärtig liegen, mag es durchaus vorkommen, daß man in manchen Missionsseminarien Afrikas bei der Erklärung des lateinischen Textes und der Substanz der Vorlesung am besten eine moderne Sprache zu Hilfe nimmt, welche die Seminaristen bereits geläufig sprechen; freilich sollte selbst in diesem Falle die Landessprache, in der nun einmal das Evangelium zu künden ist, einigermaßen berücksichtigt werden. Wir haben ein hohes missionarisches Interesse daran, die Sprache des Missionsvolkes möglichst bald und vollkommen zu einem voll brauchbaren Träger und Vermittler der christlichen Heilslehre zu machen. Diese Arbeit muß vor allem auch in den Missionsmissionaren geleistet werden.

Unseres Erachtens gefährdet nicht das Latein als solches den Unterrichtserfolg im Missionsseminar, sondern nur die ausschließliche Verwendung des Lateins, ganz besonders wenn auch noch schwierige, den Seminaristen in keiner Weise angepaßten ausländischen Textbücher verwendet werden, und der Professor selber seine Vorlesung zu wenig den Fähigkeiten und Bedürfnissen seiner Hörer anzupassen weiß. Der philosophisch-theologischen Ausbildung im Großen Seminar hat natürlich ein gründlicher Elementarunterricht in der lateinischen Sprache vorauszugehen. Diesen Unterricht vorausgesetzt, bildet weitgehende, aber durchaus nicht ausschließliche Verwendung der lateinischen Sprache, wie uns die eigene Erfahrung immer wieder gezeigt hat, nicht bloß kein unüberwindliches Hindernis solider priesterlicher Ausbildung, sondern liefert hiezu sogar einen wertvollen Beitrag, den wir nicht missen möchten. Jedenfalls nicht unter den gegenwärtigen Umständen. In der rechten zweckmäßigen Verbindung mit der Landessprache — es handelt sich also keineswegs um regelloses «Gemisch» — kann die lateinische Unterrichtssprache sehr wohl ihre hohen Werte entfalten, ohne daß die Verständlichkeit und Lebensnähe des Unterrichtes allzu sehr beeinträchtigt wird. Auch in den theologischen Hauptfächern, die grundsätzlich in Latein gegeben werden, ist die Landessprache neben dem Latein entsprechend heranzuziehen [5].

[5] Um keine schädlichen Illusionen aufkommen zu lassen, ist es vielleicht gut, darauf

Das Textbuch von P. Heinrichs ist, so scheint uns, ganz nach den Grundsätzen gearbeitet, die wir soeben dargelegt haben. Es zeichnet sich nicht bloß durch einfaches und durchsichtiges Latein aus. Bei schwierigen Fachausdrücken bietet es auch den chinesischen Ausdruck. Freilich noch nicht durchgehends, wie das schon im Interesse einer endlich zu schaffenden einheitlichen christlichen Terminologie sehr zu wünschen wäre. Immerhin bietet P. Heinrichs bereits eine Reihe trefflicher Winke in dieser Richtung. So begegnet uns z. B. bei der Trinitätslehre ein längeres Scholion, das den Johanneischen «Logos» mit dem «Tao» der chinesischen Philosophie vergleicht. Nach Darlegung der Ähnlichkeiten und Unterschiede entscheidet sich der Autor schließlich für die Beibehaltung des chinesischen Wortes «yen» für «logos». Trotz bemerkenswerter Analogien sei das «Tao» von der chinesischen Philosophie her doch zu sehr belastet und groben Mißverständnissen ausgesetzt (I 236—240). Auch wenn in dieser Einzelfrage jemand nicht mit P. Heinrichs gehen wollte, so wird er doch gern zugeben, daß solche Untersuchungen viel dazu beitragen, dem Seminaristen seine Philosophie und Theologie verständnisvoll und mit missionarischer Blickrichtung studieren zu lassen. Viele Seminaristen kommen erst auf diese Weise darauf, was sie hinter den Ausdrücken «verbum» oder «logos» zu suchen haben, die ihnen zunächst recht wenig besagen.

Ganz besonders wichtig ist das Eingehen auf etwaige Unterschiede in der Bedeutung oder doch in der Betrachtungsweise, wo sich für christliche Begriffe bereits chinesische Ausdrücke eingebürgert haben, die, wenigstens für das Ohr des gebildeten Heiden, die christliche Auffassung nur unvollkommen wiedergeben. So untersucht P. Heinrichs, um nur einige Beispiele zu nennen, die wichtigen Ausdrücke für «heilig» (sheng, II 109 bis 113), «Natur» (hsing, I 322—324), «Tugend» (te, III 3—10).

In anderen Fällen bietet P. Heinrichs dem chinesischen Seminaristen dadurch eine wertvolle Hilfe, daß er chinesische *Ausdrücke heranzieht, welche den theologischen Sachverhalt gut beleuchten.* Ein besonders gutes Beispiel bildet die Lehre von der Gotteskindschaft. Den so wichtigen Begriff der Adoption erklärt P. Heinrichs (II 372 f) in vorzüglicher Weise durch den Vergleich mit den beiden Gattungen von Adoption, welche im chinesischen Familienrecht vorkommen, je nachdem der an Kindes statt Angenommene volles Erbrecht erhält oder nicht. Beide Adoptionsarten haben mit der Adoption, welche die christliche Offenbarung von den Erlösten aussagt, wesentliche Elemente gemeinsam, aber auch grundsätzliche Unterschiede. Der chinesische Seminarist muß schon deshalb darauf aufmerksam gemacht werden, weil der Ausdruck, der sich im christlichen Sprachgebrauch durchgesetzt hat, den theologischen Sachverhalt nur unvollkommen wiedergibt: «i-tse» bedeutet den Adoptivsohn, der aus einer fremden, nicht verwandten Familie aus Barmherzigkeit angenommen

---

hinzuweisen, daß wir zur Zeit in vielen Lehranstalten schon deshalb bei der lateinischen Unterrichtssprache zu bleiben haben, weil es an den Professoren fehlt, welche die philosophisch-theologischen Fächer in der Landessprache unterrichten könnten. Das ist jetzt 36 Jahre nach dem Erscheinen der Enzyklika «Maximum Illud» gewiß ein bedauerlicher Mangel, der zu denken gibt, und den man im Interesse der Glaubensverkündigung nicht vertuschen sollte.

wurde; er lebt mit der Familie der Adoptiveltern, besitzt aber kein Erbrecht und ist auch unfähig, die Familie rechtlich fortzusetzen und vor dem Aussterben zu bewahren. Noch ein Beispiel: Im Traktat von der Buße gelingt es dem Autor, zu zeigen, daß die chinesische Rechtssprache Ausdrücke kennt, welche das positive Element des «Vorbehaltens» von Sünden durch ein Analogon im chinesischen Rechtsverfahren vorzüglich beleuchten.

Es mag wohl sein, daß sich P. Heinrichs bei seinen Hinweisen und Gegenüberstellungen dieser Art manchesmal etwas kürzer fassen könnte. Dafür sollten aber in einer künftigen Auflage noch mehr solch ausgezeichneter Hilfen geboten werden. Wieder nur das eine oder andere Beispiel, das vielleicht auch für andere Missionsgebiete von Bedeutung sein könnte. So müßte im Traktat von der Heiligsten Dreifaltigkeit wohl etwas ausführlicher auf die Regeln eingegangen werden, die für die rechte sprachliche Fassung dieses unfaßbaren Geheimnisses gelten. Der chinesische Seminarist hat in diesem Punkt besondere Schwierigkeiten, weil die chinesische Sprache nicht diese strenge Scheidung von Abstracta und Concreta kennt wie die abendländischen Sprachen. Erst im modernen Chinesisch werden, wohl unter dem Einfluß der europäischen Sprachen, mehr abstrakte Ausdrücke gebraucht und als solche schon in ihrer sprachlichen Form sichtbar gemacht. Eine ähnliche Schwierigkeit bildet für den Chinesen die Communicatio idiomatum. Auch hier rührt die Schwierigkeit von der besonderen Struktur der chinesischen Sprache her. Es ist also im dogmatischen Unterricht einerseits der theologische Sachverhalt, anderseits die rechte sprachliche Formulierung zu behandeln. Schließlich ist gerade für den chinesischen Raum noch ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß man aus katechetischen Gründen bei der Verkündigung nicht jede Formulierung, die sich theologisch halten läßt, empfehlen kann. Man wird für die Verkündigung eher sparsamen Gebrauch der Communicatio idiomatum anraten; Formulierungen, die sich noch nicht eingebürgert haben und gleich richtig verstanden werden, soll man entweder ganz meiden oder durch einen entsprechenden Zusatz verdeutlichen. Erst recht hat man sich in der Verkündigung an Außenstehende in dieser Hinsicht in acht zu nehmen.

Sollen die Textbücher im Missionsseminar ihre Aufgabe ganz erfüllen, so ist auch *die Art der sprachlichen Darstellung*

nicht belanglos. Das Lehrbuch P. Heinrichs' zeichnet sich durch klare, einfache Sprache und besonders auch durch eine gewisse ungesuchte Weihe aus, die seiner *von echt missionarischem Ethos getragenen Darstellung* eignet. Es dürfte das ein Anliegen sein, welches im Missionsseminar noch mehr zu beachten ist als im theologischen Unterricht der Heimat. Die meisten Missionsvölker haben nämlich ein feines Empfinden für die Ehrfurcht, die einem Gegenstand gebührt. Unsere europäische «Sachlichkeit», die tatsächlich leicht mit einem abgestumpften Wertempfinden zusammenhängt und oft genug nur die Auswirkung eines gewissen Rationalismus ist, stößt den einheimischen Seminaristen. Wissenschaftliche Sachlichkeit enthebt nicht von der Weihe und Ehrfurcht, welche echter Theologie gebührt. Man kann von Gott und vom «ens ut sic» nicht im gleichen Ton-

fall reden, ohne entweder ehrfurchtslos oder unecht zu sein. Ohne alles falsche Pathos muß das missionarische Ethos den gesamten Unterricht, Vortrag und Schulbuch durchdringen.

Für das Textbuch gilt das ganz besonders dann, wenn man sich mit P. Heinrichs für *eine gewisse Breite der Darstellung* entscheidet, welche das Lehrbuch auch für die Zeit nach Beendigung der theologischen Studien zu einer besinnlichen Wiederholung der Theologie recht geeignet macht. Unsere einheimischen Priester brauchen durchaus ein theologisches Werk dieser Art. Es könnte ihr priesterliches Leben und ihre missionarische Verkündigung aufs wirksamste beeinflussen. Sollte das Schulbuch auch dieser wichtigen Aufgabe dienen, so wäre wohl zu wünschen, daß die theologische Betrachtung, welche P. Heinrichs im Herzen jeder These als «Momentum thesis» bietet, in der Landessprache abgefaßt würde. Dieser Teil sollte ja auch im Unterricht in der Landessprache vorgelegt und den Seminaristen nahegebracht werden. Daß dadurch noch ein stärkeres Hervortreten der Landessprache sichtbar würde, sollte einem durchaus nicht abschrecken [6].

Professoren pflegen nicht selten kurze, skizzenhafte Textbücher vorzuziehen. Sie gewähren dem Lehrer mehr Freiheit; dem Studenten verhelfen sie zu besserer Konzentration auf die Hauptsachen, erleichtern auch die Vorbereitung auf das Examen [7]. Auch diese Art der Darbietung hat im Missionsseminar durchaus ihre Berechtigung. Freilich setzt sie voraus, daß den einheimischen Priestern zur besinnlichen Wiederholung und betrachtenden Verarbeitung der Theologie passende Darstellungen der Glaubenslehre, wo möglich in der Landessprache, wirklich zur Verfügung stehen. Bis jetzt ist das leider noch bei weitem nicht überall der Fall. Aus diesem Grunde dürfte, wenigstens für die Gegenwart, die Darstellungsweise P. Heinrichs den Vorzug verdienen.

Vom Lehrbuch der Philosophie kann man gewiß nicht im selben Grad wie vom Textbuch der Dogmatik erwarten, daß es vom Missionar in den so wichtigen Stunden priesterlicher Vertiefung herangeholt und aufs neue durchgearbeitet und durchdacht werde. Es hat dem Priester mehr als wertvolles Nachschlagebuch zu dienen: Kürze, Übersichtlichkeit, klare Darstellung, und vor allem auch lichtvolles Aufzeigen der Bedeutung, welche den Prinzipien der christlichen Philosophie im gegenwärtigen Kampf der Geister zukommt, werden dabei die wichtigsten Vorzüge sein.

Man hat in letzter Zeit gerade für die Ausbildung des einheimischen Klerus wieder die Frage vorgelegt,

ob sich die Form scholastischer Thesen empfehle.

P. Hermann Köster SVD hat sich in dem bereits erwähnten Artikel da-

---

6 Vielleicht darf man darauf hinweisen, daß jetzt auch in besten theologischen Kreisen tüchtige Schulmänner diesen Weg planmäßiger Verbindung von Latein und Landessprache mutig beschreiten. Ein sehr bemerkenswertes Beispiel dieser Art ist *Carolus Rahner* S. J., De Poenitentia. Tractatus historico-dogmaticus, editio tertia. Oeniponte (Canisianum), als Manuskript gedruckt. Der erste (historische Teil ist ganz deutsch, der zweite (systematische) Teil in der eigentlichen scholastischen Darlegung der Thesen lateinisch, in den dogmengeschichtlichen und spekulativen Exkursen deutsch.

7 Ein gutes Beispiel dieser Art scheinen uns die recht solid gearbeiteten Faszikel zu sein, welche *Franz Dander* S. J. in den letzten Jahren als Summarium theologiae dogmaticae bei Rauch in Innbruck herausgegeben hat.

gegen ausgesprochen [8]. Man wird gewiß nicht behaupten können, daß sich der philosophisch-theologische Unterricht des Missionsseminars, um sein Ziel zu erreichen, unbedingt der Form scholastischer Thesen bedienen müßte. Ja man wird sogar zugeben müssen, daß die Art, wie die ausländischen Textbücher mitunter die scholastische Form handhaben, den Unterrichtserfolg geradezu gefährde. Aber ist deshalb die Thesenform auch schon grundsätzlich abzulehnen? Es möchte uns scheinen, daß auch hier die Lösung, welche P. Heinrichs mit seinen Thesen bietet, mehr der Erfahrung entspricht als der Gegenvorschlag P. Kösters, der statt der Thesen Kapitelüberschriften wünscht, die womöglich in Frageform geboten werden sollten [9]. Wir selber unterrichteten seit dem ersten Erscheinen des Lehrbuches P. Heinrichs' nach seinen «Thesen» und können aus der Erfahrung bestätigen, daß die Seminaristen selber die Thesenform einer mehr gelockerten Darbietung des Stoffes vorziehen, und das nicht nur mit Rücksicht auf die Prüfungen am Ende des Jahres.

Das war freilich nur möglich, weil es in diesem Textbuch zu einer zielbewußten

Anpassung der scholastischen Form an die heutigen Bedürfnisse

kommt. Wohl sind die Thesen P. Heinrichs' regelrechte scholastische Thesen. Sie haben alle den gleichen aus bester scholastischer Tradition übernommenen Aufbau: Nexus, Termini, Sensus, Momentum thesis, Adversarii, Probatio. Wo es die Sache wirklich erfordert, werden am Schluß der These auch Einwürfe der Gegner gebracht und in der üblichen scholastischen Form beantwortet. Glücklicherweise sind alle Objektionen verschwunden, die aus alten Büchern abgeschrieben zu werden pflegen und allzu ausschließlich der formalen Verstandesbildung dienen.

Wenn sich P. Heinrichs auch grundsätzlich für die Beibehaltung der altbewährten Thesenform entscheidet, so bietet er doch *nur die Substanz der Heilslehre als These.* Nur wichtige Glaubenslehren, welche auch für

---

[8] *Hermann Köster* SVD, a. a. O. 298 f.

[9] Statt der These *Gott ist ewig* schlägt P. Köster die Formulierung *Über die Ewigkeit Gottes* vor, oder noch besser: Was kündet uns Christus über die Ewigkeit Gottes? Ist das ohne störende Eintönigkeit durchführbar? Der Vorschlag P. Kösters betont mehr die Fülle der christlichen Lehre; diese Fülle kommt in der scholastischen Thesenform tatsächlich oft viel zu kurz. So ist es z. B. absolut ungenügend, in einer These über die göttliche Vorsehung nur die Existenz einer göttlichen Vorsehung im allgemeinen zu behaupten und zu beweisen, wo uns doch die christliche Offenbarung so viel und so Wichtiges über das eigentliche konkrete Ziel der Vorsehung und ihre Eigenschaften mitgeteilt hat. Die scholastische Thesenform hingegen betont mehr die Konzentration auf einen einzelnen wichtigen Lehrsatz, der gründlich untersucht, von verschiedenen Seiten beleuchtet und solid bewiesen werden soll. Der ideale Unterricht muß beide Rücksichten, Konzentration und Fülle, harmonisch verbinden. Die Thesenform muß durchaus nicht notwendig die «Form eines gelehrten Wettstreites» annehmen, «die immerhin eine kämpferische Haltung verrät» (Köster a. a. O. 299). Ihr stark affirmativer Charakter entspricht in etwa dem affirmativen Charakter der göttlichen Offenbarung, die hier zur Geltung gebracht werden soll. Sie eignet sich also ganz besonders für wichtige Glaubenslehren, viel weniger für Kontroverslehren. In ähnlicher Weise eignet sie sich auch in der Philosophie mehr für die Grundlehren christlicher Philosophie, die wir als Pfeiler der christlichen Weltanschauung zu künden und zu sichern haben, weniger für Lehrsätze von untergeordneter Bedeutung, über die sich selbst die katholischen Philosophen nicht einig werden können.

die Verkündigung von Bedeutung sind, werden als eigentliche These behandelt, alles andere wird in Form von Übergangskapiteln, Scholien oder «Asserta» diesen Kristallisationspunkten der Heilslehre zugeordnet. Die christlichen Grundlehren treten auf diese Weise leuchtend in den Vordergrund, Kontroversen und Nebenfragen treten zurück; schon durch die Struktur des Textbuches wird ihr grundsätzlich dienender Charakter sichtbar. P. Heinrichs hat gerade durch diesen glücklichen Griff den Seminaristen einen sehr wertvollen Dienst erwiesen. Man wird wohl sagen dürfen, daß im Unterricht des Missionsseminars zielbewußte Konzentration auf die christlichen Grundlehren besonders wichtig ist. Scheint es doch wenig aussichtsreich, in der modernen Katechetik immer wieder *Konzentration der religiösen Unterweisung* zu fordern, wenn der Professor der Dogmatik und sein Lehrbuch diese Konzentration nicht zu bieten vermag. Wie könnten wir vom einfachen Missionar fordern, was wir selber nicht zuwege gebracht und ihn durch unser Beispiel gelehrt haben?

Dem Textbuch P. Heinrichs kommt gerade darum besondere Bedeutung zu, weil er damit den Beweis für die Vereinbarkeit solider scholastischer Darbietung, welche dem rationalen Element der Glaubenslehre und der wertvollen Tradition theologischen Unterrichts durchaus gerecht wird, mit echt kerygmatischer Darbietung gebracht hat. Dadurch hat er die so oft geäußerten und wenigstens in der Mission noch immer nicht voll überwundenen Bedenken gegen eine stärkere kerygmatische Ausrichtung des theologischen Unterrichts durch die Tat widerlegt. Sein Textbuch zeigt, daß richtige scholastische Thesen die religiösen Werte der Heilsbotschaft zum Leuchten bringen und bei aller Klarheit der Formulierung und strikter Einhaltung schulmäßiger Form religiöse Wärme ausstrahlen können.

Es ist vielleicht gut, darauf einzugehen, wie sich diese Verbindung von scholastischer Form und kerygmatischer Haltung *in den einzelnen Teilen der These* auszuwirken hat. Schon die scholastische

Erklärung der These

dient unverkennbar diesem Ziel. (Vielleicht sollte im ersten Abschnitt der These, im «Nexus», nur der Zusammenhang mit dem vorausgehenden Lehrstoff hergestellt und das Problem der These daraus entwickelt werden. Der Autor pflegt bereits hier auf den Zusammenhang mit anderen Glaubenslehren hinzuweisen. Das scheint doch mehr die Aufgabe des folgenden «Momentum thesis» zu sein.) Begriffsbestimmungen, Unterscheidungen und Einteilungen werden grundsätzlich auf jenes Maß beschränkt, das für ein gründliches Verständnis der These nun einmal notwendig ist. Es kommt zu keiner Schausteilung dieses scholastischen Rüstzeugs. Dabei zeigt P. Heinrichs ein besonderes Geschick, den Sinn der These schon durch eine bloße Erklärung der einzelnen Termini zu erschließen. Die Seminaristen rühmen das seinem Textbuch dankbar nach. Wo der Sinn der These durch die Erklärung der Termini noch nicht hinreichend klar sein oder noch der einen oder andern Ergänzung bedürfen sollte, bringt der folgende «sensus thesis» die wünschenswerte Zusammenfassung oder Ergänzung. Schon bei dieser scholastischen Erklärung gelingt es dem Autor in vielen Fällen, den religiösen Gehalt der These sichtbar zu machen. An die positive Erklärung der These sollte sich wohl am besten gleich der

Abschnitt über die «adversarii»

anschließen. Durch Gegenüberstellung mit der Lehre der Gegner soll die eigene Lehre noch weiter geklärt, der Verkündigung der Heilsbotschaft durch Information über die Ansicht der anderen Seite gedient werden. Von jeher bildet gerade dieser Abschnitt das *Schmerzenskind der scholastischen Methode*, wie sie in der Schule und ihren Textbüchern gehandhabt zu werden pflegt. Auch das Lehrbuch P. Heinrichs' läßt da noch allerhand zu wünschen übrig. Zunächst scheint uns bei P. Heinrichs der didaktische Ort für diesen

Abschnitt nicht richtig gewählt; der Abschnitt sollte der positiven Erklärung unmittelbar folgen, also dem «Momentum thesis» vorangehen. Er gehört ja grundsätzlich zur rationalen Erklärung der These, bildet gleichsam ihren negativen Teil. Erst auf die didaktisch voll abgeschlossene rationale Erklärung bietet das folgende «Momentum» die weitere theologische Durchdringung und religiöse Besinnung. Mehr als einmal hat gerade hier in packender Weise gezeigt zu werden, wie die katholische Lehre, wenn anders sie tief genug erfaßt wird, auf die berechtigten Anliegen im Irrtum der Gegner antwortet. Auch vom Standpunkt der didaktischen Psychologie aus haben die adversarii vor das momentum gesetzt zu werden. Die scholastische Erklärung, zu der als Ergänzung auch die Confrontierung mit den Gegnern gehört, bietet eben jenes Element, welches wir in der modernen Didaktik Darbietung nennen. Ihr folgt die weitere geistige Verarbeitung und Durchdringung. Das hat vor allem im «Momentum thesis» zu geschehen.

Soll der Abschnitt über die Gegner für die priesterliche Bildung des künftigen Glaubensboten wirklich fruchtbar gemacht werden, und nicht bloß als scholastischer «Blinddarm» fungieren, so müßten vor allem folgende drei Grundsätze besser berücksichtigt werden.

Zunächst eine *viel stärkere Beschränkung* auf Gegner, welche für die heutige Fassung der kirchlichen Lehre ausschlaggebend waren, und erst recht jene, die in der Glaubensverkündigung hier und heute von Bedeutung sind. Selbst im Textbuch P. Heinrichs' begegnen die Seminaristen noch immer den scheinbar unausrottbaren Audianern, Begarden, Doketen, Ebioniten, Enkratiten, Eunomianern, Novatianern, Tritheisten. Wäre für die solide missionarische Ausbildung wirklich etwas verloren, wenn man diese Museumsware ausländischen Seminarien überließe und sich auf wichtigere Fragen konzentrierte? Etwas ganz ähnliches gälte natürlich auch von den Namen bedeutungsloser Gegner, die in den Lehrbüchern immer wieder aufscheinen, nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Philosophie. Man soll sich da nur ja keiner Täuschung hingeben. Der Durchschnittsseminarist ist nicht im Stande, das alles geistig zu verarbeiten. Es kann nicht das Ziel seminaristischen Unterrichtes sein, in den einzelnen Dogmen und den Lehrsätzen der Philosophie die Linie der geschichtlichen Entwicklung von den Anfängen aufzuzeigen oder gar als Lernstoff zu behandeln. Doch kann und soll dies gewiß in einzelnen besonders lehrreichen Beispielen ab und zu geschehen.

Bei den wenigen Gegnern, die man zu bringen hat, soll man aber immer klar *angeben, was sie sagen,* und sich niemals damit begnügen, bloß ihre Namen zu nennen. Da es sich fast immer um Gegner handeln wird, die auch jetzt noch von wirklicher Bedeutung sind, sollte man, etwa unter dem Strich, die eine oder andere besonders bezeichnende Äußerung von ihnen wörtlich zitieren. Soweit es sich um chinesische Schriftsteller handelt, geschieht das bei P. Heinrichs in lobenswerter Fülle [10].

Schließlich sollte man so weit als möglich darauf hinweisen, *wie der Gegner zu diesem Irrtum kam.* Man will doch Glaubensboten formen, welche auch mit dem Gegner ins Gespräch kommen. Ja gerade im Dogmatikunterricht würde es durchaus nichts schaden, immer wieder darauf hinzuweisen, wie sich in allen bedeutenden Häresien bemerkenswerte religiöse Anliegen zu Worte melden, welche leider zunächst zu wenig beachtet wurden. Und so ist es dann zu einer häretischen Reaktion und Revolution gekommen.

Am bezeichnendsten ist für die «Theses dogmaticae» jener Abschnitt der These, welchen P. Heinrichs

Momentum thesis

zu nennen pflegt. Mit vollem Recht betrachtet ihn der Autor als das eigentliche Herz und den Höhepunkt der These. Das «Momentum thesis» hat in lichtvoller Weise aufzuzeigen, welche Bedeutung der soeben dargelegten Lehre im Gesamtgefüge der christlichen Offenbarung und Theologie zukommt. Daraus ergibt sich dann ganz von selber ihre Bedeutung für die christliche Verkündigung und fürs christliche Leben. Das muß aber unbedingt noch eigens schön und klar gesagt werden. Nur unter arger Verkennung der Psychologie des Studenten kann der Lehrer hoffen, der Seminarist werde das ohne Hilfe des Lehrers schon selber tun, oder doch tun können. Der Professor wird übrigens

[10] Für die Philosophie könnte in diesem Punkt P. Donats bekannte Summa Philosophiae Christianae zum Vorbild dienen. Selbstverständlich kann P. Donats Auswahl der Texte für ein Missionsseminar in keiner Weise befriedigen.

sehr bald merken, daß ihm selber das «momentum thesis» ordentlich zu schaffen machen wird, falls er da etwas Ganzes und Tiefes bieten will. Ohne Zweifel ist das «momentum thesis» der schönste und wertvollste Teil der These, der am meisten das Prädikat Theologie verdient.

Ohne diese ausdrückliche Besinnung bleibt der Unterricht so leicht einer bloß verstandesmäßigen Aneignung der äußeren Schale und einem mechanischen Einlernen des positiven Stoffes verhaftet. Durch das «momentum» soll der Seminarist instand gesetzt werden, mit der behandelten These in der Gesamtschau christlicher Offenbarung, in seinem eigenen priesterlichen Beten und Leben, und in seiner Verkündigung wirklich etwas «anfangen» zu können. Diese theologische Betrachtung im Herzen der These besagt wesentlich mehr als etwa ein kurzes Scholion über den «Lebenswert», wie sie andere Autoren am Ende der Thesen bieten. Es handelt sich hier nicht um ein «Anhängsel», das dem guten Willen des einzelnen überlassen wird, sondern um die Hauptsache, eben um den «Geist» der These. Gilt nicht schließlich auch hier, daß der Geist lebendig macht und Wert verleiht?

Allerdings würde P. Heinrichs sein Ziel noch besser erreichen, wenn er unter Beibehaltung der vorbildlichen religiösen Wärme und Tiefe das Gebotene noch mehr systematisch ordnen würde. So wie seine Momenta liegen, gleichen sie mehr einer freien, gehaltvollen theologischen Betrachtung zum Stoff der These, als einer übersichtlichen, klaren und systematischen Darbietung ihres religiösen Gehaltes. Auch an der äußeren Form sollte man ersehen, daß es sich hier um wirkliche Theologie handelt, die auch in der akademischen Vorlesung ihre volle Daseinsberechtigung hat, ja inhaltlich und formal geradezu ihren Höhepunkt bildet. So wie die Momenta bei P. Heinrichs liegen, fürchten wir nicht ohne Grund, daß sie bei einigen Professoren noch immer keine Gnade finden, und als frommes «Einschiebsel» abgetan werden [11].

Die Originalität von P. Heinrichs' Textbuch und seine großen Vorzüge liegen vor allem in der Erklärung und Darbietung der Lehre, viel weniger im Schlußabschnitt der These, welcher

die theologischen Beweise

bringt. Da uns hier nur das methodische Problem der rechten Gestaltung des philosophischen und theologischen Textbuches interessiert, haben wir uns nicht weiter auf eine Kritik seiner Beweise einzulassen. Auch dieser Teil seines Buches ist übrigens solid gearbeitet; man würde vielleicht manches Mal straffere Zusammenfassung, stärkere Hervorkehrung des Wichtigsten, und in den Beweisen aus der Ratio theologica präzisere Form wünschen.

---

11 Was hier für den Dogmatikunterricht gefordert worden ist, gilt in seiner Weise auch von der Moraltheologie. Ja so wie die Dinge gegenwärtig liegen, wird man sagen müssen, daß zur Zeit in der Moraltheologie die Gefahr eines theologischen «Materialismus» sogar noch größer ist, der sich zu leicht mit der gedächtnismäßigen Aufhäufung eines umfangreichen Sachwissens begnügt und der geistig-religiösen Durchdringung des Lehrstoffes zu wenig Aufmerksamkeit schenkt. Die eine oder andere gute vertiefende Bemerkung, welche hier und da eingestreut wird, kann das gewiß nicht hinreichend besorgen. Das Gleiche gilt auch für den philosophischen Unterricht. Gerade da ist es besonders notwendig, daß die Seminaristen klar die Bedeutung erfassen, welche den einzelnen Thesen im Gesamtbau der christlichen Weltanschauung zukommt. Eben weil der Lebenswert vieler philosophischer Thesen nicht auf den ersten Blick ersichtlich ist, wenigstens nicht für den Studenten, müßte ihre Bedeutung besonders klar und eindrucksvoll herausgearbeitet werden. Sonst kommt es besonders in der Philosophie so leicht zu einem fleißigen, aber bildungsmäßig recht halbwertigen Einlernen. Tatsächlich hört man immer wieder Klagen, daß Seminaristen, die drei Jahre scholastische Philosophie studiert haben, sobald sie mit den Gegnern christlicher Weltanschauung ins Gespräch kommen, mit ihren Thesen viel zu wenig anzufangen wissen. Sie bleiben viel zu viel toter Besitz. Können wir uns das in der kritischen Zeit von heute noch weiter leisten?

Seiner Natur nach tritt in diesem Teil des Werkes der missionarische Charakter und die besondere Anpassung an das Missionsseminar nicht so stark hervor. Die wichtigste Anpassung scheint uns in der weisen Beschränkung des gebotenen Stoffes und in seiner rechten Auswahl zu bestehen, die immer auch auf den Verkündigungswert des gebotenen Materials Rücksicht zu nehmen hat. Die wichtigsten methodischen Anliegen dürften hier vielleicht folgende sein.

Unter den verschiedenen Beweisen soll wie im Textbuch von P. Heinrichs der *Beweis aus dem Lehramt der Kirche* an erster Stelle stehen. Der künftige Glaubensbote fragt zunächst und in entscheidender Weise immer bei der Kirche an, was katholische Glaubenslehre ist. Auch hier kann in der Regel nicht ein historischer Überblick verlangt werden, wie die einzelnen Glaubenslehren im Laufe der Zeit vom kirchlichen Lehramt immer bestimmter und ausdrücklicher vorgelegt wurden. Viel wichtiger ist eine solide Erklärung der wichtigsten Dokumente, welche die Lehre in ihrer vollen Entfaltung aufweisen. Ohne diese Erklärung lesen ein Großteil der Seminaristen über die entscheidenden Stellen hinweg, ohne ihren reichen Gehalt auch nur im geringsten auszuschöpfen. Vom missionarischen Standpunkt aus dürfte es auch wichtig sein, immer wieder darauf hinzuweisen, daß durchaus nicht alles, was die Kirche in einzelnen Lehrentscheidungen besonders einschärft, deshalb auch schon Gegenstand der Verkündigung sein muß. Wir haben alles zu glauben, was die Kirche lehrt, aber keineswegs alles ausdrücklich zu verkündigen. Wer könnte leugnen, daß unsere Glaubensverkündigung, besonders in der Mission mit ihren einfachen Verhältnissen, zu überlastet und zu kompliziert geworden ist? Geht dieser Mangel nicht sichtlich auf einen methodischen Mangel des theologischen Unterrichtes zurück?

Im *Beweis aus der Heiligen Schrift* sollen einerseits die wichtigsten Stellen, die ja auch im Examen gewußt werden müssen, recht klar hervortreten, aber dabei nicht die übrigen Texte aus der Heiligen Schrift verdrängen oder doch irgendwie entwerten. Gerade im Textbuch des Missionsseminars sollte die Lehre der Schrift in reicher Fülle und guter Darbietung vorgelegt werden. Dem Missionar, und schon gar dem einheimischen Missionspriester stehen ja kaum andere Werke, wie etwa ein Reallexikon der Bibel zu Gebote. Er muß also die Möglichkeit haben, in seinem Dogmatiktextbuch, das ihm von den Studien her vertraut ist, zu finden, was die Schrift zum Thema der These zu sagen hat. Es wäre also vom Standpunkt der priesterlichen Bildung und der missionarischen Aufgabe, welche das Dogmatikstudium zu erfüllen hat, falsch, wenn man im Schriftbeweis nur soviel bringen wollte, daß der Tenor der These solid bewiesen erscheint. Die Heilige Schrift hat doch wahrhaftig auch im Unterricht der Dogmatik nicht bloß die Funktion, als «Beweismittel» für die These des Professors zu dienen. Bei der Entfaltung der Schriftlehre muß dem künftigen Glaubensboten lebendig zum Bewußtsein kommen, daß die Schrift eine ungleich größere Fülle geoffenbarter Lehre enthält, als unsere armseligen Thesen fassen können. Man wird vielleicht sagen, wenn man die Schrift in dieser Weise entfalte, so sprenge das den Rahmen unserer scholastischen

Thesen. Nun gut, die These ist schließlich nicht Selbstzweck, so daß ihretwegen gar noch Gott selber zu schweigen habe [12].

Im theologischen Beweis aus der Überlieferung wird man im Missionsseminar wohl nur ausnahmsweise *die Lehre der Väter* in solcher Fülle entfalten können, daß man einen strikten theologischen Beweis aus der Übereinstimmung der Väter erreicht. Es handelt sich also mehr um treffende Illustration der behandelten Lehre. Es käme also darauf an, die wenigen Texte, welche man bringt, besonders gut auszuwählen, auch unter kerygmatischer Hinsicht, und die Seminaristen immer wieder darauf hinzuweisen, was die Kirchenväter in dem betreffenden Lehrstück besonders hervorgehoben und wie sie das getan haben. Man merkt im Lehrbuch P. Heinrichs' hin und hin, daß er sich dieser wichtigen kerygmatischen Funktion des Väterbeweises klar bewußt war. In ähnlicher Weise zeichnet sich sein Lehrbuch durch ein *stärkeres Heranziehen der Liturgie* aus. Müßten wir die künftigen Glaubensboten nicht noch viel nachdrücklicher auf den so reichen Lehrgehalt der Liturgie aufmerksam machen? An den Gebeten der Kirche ersieht der Seminarist nicht bloß, welche Glaubenslehren im Glaubensbewußtsein der Kirche im Vordergrund stehen, sondern überdies, wie diese herrlichen Wahrheiten zum Gegenstand echt christlichen Gebetes werden sollen. Ist das nicht eines der vordringlichsten missionarischen Anliegen?

Bei der *theologischen Begründung* sollte man besonders im Missionsseminar Beweise, die sich auf geoffenbarte Wahrheiten stützen und Beweise, welche die These auf philosophischem Wege, also grundsätzlich unabhängig von der Offenbarung begründen, stets sauber trennen. Es ist missionarisch von Bedeutung, daß dieser Unterschied klar erfaßt werde. Beweise letzterer Art sind keine «theologischen» Beweise und sollen darum auch nicht als Beweise aufgeführt werden. Freilich soll man sie deshalb auch nicht einfach überspringen. Sie zeigen ja dem Glaubensboten, wie er im Gespräch mit Außenstehenden zu einer Reihe wichtiger Wahrheiten

---

12 Übrigens kann dieser methodischen Schwierigkeit, die wir keineswegs vertuschen wollen, auf zweifache Weise unschwer wirksam begegnet werden. Man könnte am Beginn eines größeren Abschnittes, sagen wir z. B. in der Lehre über die Taufe, noch bevor man sich auf einzelne Thesen einläßt, zunächst einmal die Schriftlehre über diesen Gegenstand in ihrer reichen Fülle und bewundernswerten Tiefe ausbreiten. Daraus ergeben sich dann die einzelnen Thesen, welche ohnehin nur eine geistige Verarbeitung der geoffenbarten Lehre bieten wollen. In diesen Thesen mag man sich auf die grundlegenden Schrifttexte beschränken, welche gerade zur behandelten These die treffende Begründung bringen. Dieses Vorgehen ist gut und sehr bildend, bietet aber den noch ungeübten Seminaristen einige Schwierigkeiten. Man wird darum auf klare Gedankenfolge besonders zu achten haben und das Wesentliche kräftig akzentuieren müssen. Psychologisch scheint auch wichtig, daß der Seminarist von vornherein das Bewußtsein hat, man wolle mit dieser heiligen Fülle nicht die Bürde seiner Examina vergrößern, sondern nur seinem priesterlichen Verständnis und seiner missionarischen Verkündigung dienen. Es gilt sein Interesse für das Wort Gottes zu wecken. Wären gar manche Seminaristen — natürlich uneingestandenermaßen — nicht doch im Grunde froh, wenn Gott etwas weniger geoffenbart und so ihre theologischen Examina etwas einfacher gestaltet hätte? — Ein anderes einfacheres Vorgehen besteht darin, daß man, besonders bei wichtigeren Glaubenslehren, nachdem man die klassischen Beweisstellen behandelt und den Prüfungsstoff gesichert hat, die Schriftlehre zum Thema der These noch weiter entfaltet.

einen gemeinsamen Zugang hat. Nur ist das keine theologische Erkenntnis. Hier wäre auch der gegebene Ort, im Unterricht des Missionsseminars etwas näher auf eine

Konfrontierung der These mit den Anschauungen der heidnischen Umwelt

einzugehen. Es liegt doch im Wesen christlicher Verkündigung, zu der wir den künftigen Missionar ausbilden wollen, daß sie die von Gott geoffenbarte Wahrheit den lebendigen Menschen von hier und heute zu künden hat. Der künftige Glaubensbote muß also um die Ansätze und Hindernisse wissen, die seine Himmelsbotschaft bei diesem konkreten Volk, zu dem er gesandt ist, findet.

Das Buch von P. Heinrichs zeichnet sich gerade in diesem Punkt aus. Es ist reich an Exkursen, die ganz der Auseinandersetzung des Evangeliums mit der Ideenwelt des chinesischen Missionsraumes gewidmet sind. Die wichtigsten Exkurse sind etwa folgende: Unveränderlichkeit und Allgegenwart des persönlichen Gottes einerseits und des «Tao» der chinesischen Philosophie andererseits (I 62 f., 73—75), Stellung des Menschen im Universum nach christlicher und chinesischer Auffassung (I 377—379), der «Heilige» im Christentum und in der chinesischen Literatur (II 109 bis 113), die Verähnlichung des Heiligen (Menschen) mit dem Himmel in der chinesischen Literatur (II 369—371), Begriff und Einteilung der Tugenden (III 3—10) [13]. Selbstverständlich ist es mit einigen feinen längeren Exkursen noch nicht getan. Bei vielen Thesen wird man sich mit der einen oder anderen treffenden Bemerkung begnügen müssen. Die Seminaristen, die wirklich Beruf haben, sind erfahrungsgemäß für diese Bemerkungen, welche den Ausblick auf die Verkündigung geben, sehr aufgeschlossen und dankbar. Sie erwarten von uns diese Hilfe. Und erwartet das nicht auch Mutter Kirche, die uns ihre künftigen Glaubensboten zu zeitgemäßer Ausbildung anvertraut hat?

Was hier im Anschluß an die «theses dogmaticae» zunächst vom Dogmatikunterricht gefordert wurde, gilt wiederum mit gleichem Recht auch vom Unterricht in der Moraltheologie und ganz besonders vom philosophischen Unterricht. Ein eigener, relativ kurzer Lehrgang der einheimischen Philosophie, wie man ihn hoffentlich in allen Seminarien der östlichen Missionen bietet, genügt da in keiner Weise. Bei der einzelnen These muß es zur entsprechenden Konfrontierung und Auseinandersetzung mit den Anschauungen des betreffenden Missionsraumes kommen. Man kann ja auch bei der körperlichen Ernährung das Salz, das alle Speisen das Jahr hindurch hätte würzen sollen, nicht bis zum Schluß aufsparen und dann in Riesenportionen vorsetzen.

Die soeben vorgebrachten Wünsche dürften bei manchen Professoren auf *zwei ernste Bedenken* stoßen. Besteht nicht die Gefahr, daß durch reiche Verwertung des «heidnischen» Materials die Solidität «christlicher» Durchbildung leide? Kann das nicht gerade jetzt im Zeitalter des gesteigerten und vielfach überreizten Nationalismus leicht zu der irrigen

[13] Den Inhalt dieses Exkurses hat P. Heinrichs kürzlich in erweiterter Form veröffentlicht: Die Bedeutung der Missionstheologie — aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden. Münster 1954.

Auffassung führen, daß man «also» auf das Christentum gar nicht so unbedingt anstehe, da seine Lehre sich ja schon in den Anschauungen des eigenen Volkes ansatzweise finde. Wir geben ohne weiteres zu, dieses Mißverständnis ist möglich. Es muß unbedingt vermieden werden, und kann das auch. Wir gehen immer von der christlichen Lehre aus, sie steht ganz im Zentrum, was aus dem betreffenden Missionsraum herangeholt wird, muß immer so geboten werden, daß sein dienender Charakter klar hervortritt. Je mehr wir im positiven Teil der These nicht bloß zu einem rationalen Erfassen der Heilslehre verhelfen, sondern ihren unvergleichlichen religiösen Wert herausarbeiten, desto weniger wird die folgende, schließlich doch notwendige Auseinandersetzung mit der heidnischen Umwelt zu dem erwähnten Mißverständnis führen. Der Ausblick auf die heidnische Umwelt darf die positive Darbietung der christlichen Lehre niemals belasten, sondern muß sie vertiefen, beschwingen, lebensnah gestalten. Gerade darum empfahlen wir nicht so sehr eingehende Exkurse — sie bilden seltene Ausnahmen — als vielmehr regelmäßig gebotene kurze Ausblicke und Winke am Ende der einzelnen Thesen.

Aber *woher die Zeit nehmen,* um das alles unterzubringen? Die Seminaristen scheinen ohnehin schon überladen zu werden. Das stimmt. Es gibt also nur eine Lösung, die nun auch in der Heimat von kompetenter Seite immer eindringlicher gefordert wird: *Mutige Beschränkung des Lehrstoffes* auf das Wesentliche[14]. Man wird P. Heinrichs dafür besonders zu danken haben, daß er bei seinem Textbuch den Mut zu dieser notwendigen Beschränkung des Lehrstoffes aufgebracht hat. In seinem Textbuch findet sich alles Wesentliche. Aber Nebensächliches ist entsprechend gekürzt oder ganz weggelassen worden. Die Kontroversen innerhalb der katholischen Kirche werden nur kurz dargelegt; das hat noch dazu den Vorteil, daß sie in dieser kurzen, aber klaren Darlegung des Problems und seiner verschiedenen Lösungen dem Studenten viel verständlicher werden. So ist es P. Heinrichs trotz der nicht gerade kurzen «Momenta thesium» und seiner ständigen Auseinandersetzung mit der Ideenwelt Chinas gelungen, den dogmatischen Lehrstoff (ohne Fundamentaltheologie) in drei sehr handlichen Bänden vorzulegen. Wir wissen aus langjähriger Erfahrung, daß man mit diesem Pensum selbst unter recht schwierigen Verhältnissen wie sie die Kriegs- und Revolutionsjahre mit sich brachten, noch ganz gut fertig werden kann.

Das Textbuch von P. Heinrichs steht *nicht am Schluß, sondern am Beginn einer bedeutsamen Entwicklung.* Sein Hauptverdienst besteht darin, endlich einmal angefangen, den ersten Versuch gewagt zu haben. Der ist, aufs ganze gesehen, geglückt, aber noch weithin verbesserungsfähig und verbesserungsbedürftig. Wir haben bereits einige konkrete Vorschläge dazu gebracht.

---

[14] Erst jüngst hat Karl Rahner S. J. in der Orientierung 18, 1954, 165—168, es mit wohltuender Offenheit ausgesprochen: «Ein großer Teil dessen, womit heute der Theologe (Priesteramtskandidat) sich beschäftigen muß, ist für ihn taktisch doch toter Ballast, von dem er befreit werden sollte.» Und Rahner steht doch wahrhaftig nicht im Ruf kurzsichtiger Simplifizierung! Ganz ähnlich auch der hochangesehene Priestererzieher Weihbischof Dr. Josef Maria Reuß, Priesterliche Ausbildung heute, in «Wort und Wahrheit» 9, 1954, 85—105.

P. Heinrichs konnte diesen schönen Wurf nur deshalb machen, weil er dazu die nötige Ausbildung hatte; sein Buch zeigt eindeutig ein hohes Niveau theologischer Bildung, eine ausgesprochen kerygmatische Begabung und gründliche sinologische Studien. Wir brauchen unbedingt weitere Textbücher dieser Art. Sie können nur von Autoren geschaffen werden, welche die entsprechende philosophisch-theologische, kerygmatische und missiologische Durchbildung besitzen. Aber auch der akademische Lehrer, der mit diesem Instrument zu arbeiten hat, wird es nur in dem Grade auswerten können, als er selber über diese dreifache Durchbildung verfügt.

Miscellanea

Am 10. Juli 1955 starb in Hué (Cochinchina) der Missionar *P. Léopold-Michel Cadière* MEP. Geboren 1869, kam er bereits 1892 nach Cochinchina, wo er eine sowohl missionarisch wie auch wissenschaftlich äußerst fruchtbare Tätigkeit entfaltete. Die Bibliographie seiner Werke in der Bibliotheca Missionum, Vol. XI (Aachen, 1939, p. 435—442) umfaßt schon 88 Nummern. Unter den Orientalisten gilt er als einer der bedeutendsten. In der Botanik lebt sein Name weiter als Entdecker neuer Pflanzen, die nach ihm benannt sind. Die Archäologie und Geschichte Hinterindiens (auch die Missionsgeschichte) verdanken ihm manche neue Erkenntnisse. Und für die religiöse Ethnologie des Landes darf er wohl als eigentlicher Bahnbrecher angesprochen werden. Aber vor allem und über allem war und blieb er durch und durch Missionar. Alle wissenschaftliche Arbeit, speziell der Linguistik und Religionswissenschaft, stand im Dienste der missionarischen Glaubensverkündigung. Um dieser auch anderswo einen Dienst zu erweisen, schrieb er die immer noch wertvollen «Instructions pratiques pour les missionnaires qui font des observations religieuses» (Anthropos, VIII, 1913, 593—606, 913—921). Selbst in der harten Gefangenschaft der letzten Jahre unter den Vietminh arbeitete er rastlos weiter und schrieb (auf altem Zeitungspapier) seine letzte Arbeit: «Organisation et fonctionnement d'une chrétienté vietnamienne» (Bulletin de la Société des Missions Etrangères de Paris, Hongkong, 1955, 305—318, 389—397, 573—586, 723—736, 960—969, 1051—1062), eine Arbeit, die einen seltenen Einblick in den Aufbau und die lebendige Entwicklung einer vietnamesischen Christengemeinde gewährt. Die Arbeit blieb, wie er am Schlusse selbst gesteht, unvollendet: Dem 86jährigen wurde nach der Befreiung aus der Gefangenschaft das Schreiben zu schwer. Nun hat P. Cadière, um den die Wissenschaft, die Kirche Vietnams, der er 63 Jahre diente, und das Pariser Missionsseminar trauern, endgültig Ruhe und Frieden gefunden. Durch sein Leben hat er jedoch der Nachwelt ein herrliches Beispiel missionarischer Pflichterfüllung und wissenschaftlichen Eifers gegeben, wie sie selten in solcher Harmonie zu finden sind. R. i. p. — (Cf. G. Lefas, Le Père L.-M. Cadière. Bulletin de la Société des Missions Etrangères. Hongkong, 1956, 179—190. — Die schwer zugänglichen, in verschiedenen Zeitschriften zerstreuten Arbeiten von P. Cadière werden von Louis Malleret unter dem Titel «Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens» in drei Bänden herausgegeben, von denen der erste 1944 in Hanoi und der zweite 1955 in Paris erschienen. [Ecole française de l'Extrême-Orient.]) Beckmann

Die erste Universität in Spanisch Amerika: Santo Domingo 1538.

Von P. Benno M. *Biermann* O.P., Walberberg

Im 8. Bande dieser Zeitschrift (1952) besprach ich S. 147 f das Buch von P. Antonio Valle Llano S. J.: La Compañia de Jesús de Santo Domingo durante el Período Hispánico, Ciudad Trujillo 1950. Die Geschichte der Jesuiten auf Santo Domingo ist eng verquickt mit dem Kampf der Dominikaner um ihre Universität, die die Jesuiten durch eine neue Universität ersetzen wollten. P. Valle Llano behandelt die Frage der Jesuiten-Dominikaner mit großer Behutsamkeit, aber er stützt sich dabei auf das Buch des Kapuziners Fr. Cipriano de Utrera: In Apostolatus Culmine. Bula mítica de Paulo III, Ciudad Trujillo 1938 und führt auch S. 145—147 die 16 Gründe an, mit denen Fr. Cipriano die Unechtheit der Gründungsbulle der Dominikaneruniversität von 1538 zu beweisen sucht. Ich hatte in meiner Besprechung bereits darauf hingewiesen, daß das Placet Regium, das für die Bulle nicht nachgesucht wurde, nicht für alle Erlasse des Hl. Stuhles erforderlich war, ja daß gerade damals um die Bulle Sublimis Deus, vom 2. Juni 1537, die ohne das kgl. Placet die Menschenrechte der Indianer erklärte, ein scharfer Konflikt zwischen der Krone und dem Hl. Stuhl entstand (vgl. Arch. O. Fr. Praed. XIII, 1943 p. 34 ss). Der Hauptgrund des Fr. Cipriano war, daß man in dem Streit kein authentisches Dokument über die Bulle habe vorlegen können, ja daß man in den Vatikanischen Archiven lange vergebens danach geforscht habe und ebenso erfolglos in den Archiven des Ordens und den spanischen Archiven. Trotzdem hat die Universität im Jahre 1938 ihr Jubiläum gefeiert und jetzt gibt sie in ihren Publicaciones, Ser. IX Vol. XCIX N. 3 eine Schrift des bekannten Dominikaners Vicente Beltrán de Heredia von Salamanka heraus unter dem Titel: La Autenticidad de la Bula «In Apostolatus Culmine», Base de la Universidad de Santo Domingo, puesta fuera de discusión (Ciud. Trujillo 1955). Auch Beltrán de Heredia hat den Text im Vatikanischen Archiv nicht gefunden, und wir bleiben deshalb angewiesen auf den Text im Bullarium des Ordens (IV, Romae 1732, p. 571 s), der auch bei Hernaez, Colección de Bulas, Bruselas 1879 II, p. 438 s abgedruckt ist. Aber er fand im Vatikanischen Archiv im Bande 2304 der Suppliche, fol. 199, die Supplik der Dominikaner von Santo Domingo, auf die sich die Bulle bezieht, mit der Bemerkung am Rande: Sancti Dominici Erectio. Nach dieser Supplik bestand im Konvent von Santo Domingo bereits ein durch Apostolische Autorität errichtetes Studium Generale, also bereits vor der «Acceptatio» des Generalkapitels von Salamanka 1551 (Mon. OP IX, Romae 1901 p. 327), die Utrera als Errichtung des Studiums deuten will. Die Oberen der Dominikaner erbitten die Errichtung einer Universität ad instar dictae Universitatis de Alcalá — die übrigens auch ohne kgl. Placet als Päpstliche Universität errichtet worden war — und Paul III., dem diese Abschrift der Supplik vorgelegt wurde, schreibt an den Schluß: «Fiat ut petitur. A.» «Alexander» war sein früherer Name, mit dem er gewöhnlich zeichnet. Nach der Bitte um die Klauseln schreibt er noch einmal: «Fiat. A.» Es folgt das Datum: Nomae apud Sanctum Petrum 5 kal. Nov. anno 4° (28. Okt. 1538). Bei Beltrán de Heredia wird der Text abgedruckt mit Übersetzung und Facsimile p. 41—45.

Wenn der Text selbst im Register des Vatikans nicht gefunden wurde, so ist der Grund der, daß die 74 Bände Pauls III. nicht die Bullen enthalten, die «ad

perpetuam rei memoriam» erlassen sind und «Perpetuae» genannt werden. Diese sind gesammelt in den 15 Bänden des Registro Lateranense, von denen einige Bände verloren sind. Aber es finden sich darunter glücklicherweise einige Bände «Rubricelle» und in dem 369 numerierten Bande findet sich f. 65 der Eintrag: Sancti Dominici in Insula Maris Oceani seu nullius — Magister Provincialis Provinciae Sanctae Crucis Ordinis Praedicatorum, ac Prior et fratres domus Sancti Dominici Civitatis Sancti Dominici — Erectio Universitatis Studii Generalis in dicta civitate ad instar Universitatis oppidi de Alcalá de Henares, Toletan. Dioecesis — (f. 14). Ohne jeden Zweifel ist das die Ortsangabe der verschwundenen Bulle (mit Facs. bei B. de Heredia p. 17).

Damit ist die Authenticität der Bulle «in Apostolatus Culmine» und die Gründung der ersten Amerikanischen Universität im Jahre 1538 wirklich außerhalb der Diskussion gestellt.

Zum Schlusse veröffentlicht Beltrán de Heredia noch einige kgl. Schreiben, die für die Dominikaner und ihre Gründung und die Universität von Bedeutung sind (p. 53—56).

Miscellanea

Seit unserem letzten Bericht über die *Micro-Bibliotheca Anthropos* (abgek. MBA, vgl. NZM 1954, 303 f) ist diese um weitere Filme von Missionaren vermehrt worden. P. Joh. *Frick* SVD teilt als Nebenfrucht seiner missionarischen Tätigkeit in der Ch'ing-hai Provinz 68 Märchentexte mit (Chinesische Märchen. Texte aus Ch'ing-hai, 485 pp, Posieux, 1954, MBA Vol. 8), von denen er selbst in einem Artikel die Zusammenfassung, Gruppierung und entsprechenden Erklärungen bietet (Märchen aus Ch'ing-hai. «Anthropos» 49, 1954, 511—552). — In die Schweizer Kapuziner Mission führt das Waporogo-Tagebuch des P. Aquilin *Engelberger*, das, 1941 abgeschlossen, unter dem Titel «Unsere Neger» als Vol. 13 der MBA 1954 erschien (X, 780 pp; vgl. Jos. Henninger SVD, P. Aquilin Engelbergers Waporogo-Tagebuch, «Anthropos» 49, 1954, 659—662). Es hält nach mündlichen oder schriftlichen Mitteilungen der Eingeborenen selbst ihre Sitten und Gebräuche fest. — Mit besonderer Freude wird der Missionshistoriker Vol. 14 der MBA begrüßen, in welchem ein Sprachdenkmal der alten Marianen-Mission zugänglich gemacht wird (Diego Luis de Sanvitores, Lingua Mariana, X, 46 pp; Vgl. E. J. Burrus, Sanvitores' Grammar and Catechism in the Mariana (or Chamorro) Language. «Anthropos» 49, 1954, 934—960). P. *de Sanvitores* S. J. (1627—1672) war der Bahnbrecher und Oberer der ersten Jesuitenmission auf den Marianen und schrieb diesen Versuch einer grammatikalischen Erfassung der Eingeborenen-Sprache mit Hilfe eines Dolmetschers bereits auf der Überfahrt von Mexiko nach den Marianen. Er sandte es 1668 für die Vorbereitung weiterer Missionare nach Manila. P. Burrus S. J. bietet eine ausführliche Einführung über die Anfänge der Mission und die Person ihres Leiters und druckt die mehr allgemeine Einführung in die Sprache und Übungsstücke (Katechismus genannt) nach der Handschrift des Generalarchivs des Ordens in Rom ab. — Aus dem Nachlaß des 1944 von den Japanern ermordeten P. Karl *Neuhaus* MSC wird die Grammatik einer bisher fast unbekannten Sprache von der Ostküste Neu Irlands der Wissenschaft zugänglich gemacht (Grammatik der Lir-Sprache in Melanesien. MBA Vol. 20, 220 pp; vgl. Arnold Burgmann, Karl Neuhaus' Grammatik des Lir [Melanesien], «Anthropos» 1954, 1089—1093). — 1859/62 weilte als Missionar unter den Menomini-Indianern des Staates Wisconsin der

Freiburger Kapuziner P. Antoine-Marie *Gachet*, der als erster die Sprache dieses Indianerstammes erforschte und grammatikalisch darzustellen suchte. Dieser, bisher nur handschriftlich im Kapuzinerkloster Fribourg aufbewahrte Versuch wird nun als Vol. 21 der MBA veröffentlicht (Grammaire de la langue ménomonie. 456 pp, Posieux, 1955; vgl. Blaise Favre OFMCap, La Grammaire de langue ménomonie du P. Antoine-Marie Gachet. «Anthropos» 49, 1094—1100). Nebst dem Original werden eine maschinengeschriebene Kopie sowie die Ausführungen über die Sprache der Menomini aus den Erinnerungen P. A.-M. Gachet's, Cinq ans en Amérique, Fribourg, 1890, 289—315 publiziert.

Zwei weitere Filme, die auch in diesem Zusammenhang einen Hinweis verdienen, sind dem reichen Nachlaß des 1954 verstorbenen P. W. *Schmidt* SVD entnommen. Vol. 17 enthält «Aufsätze und Vorträge» (643 pp, Posieux, 1954; vgl. F. Bornemann, P. W. Schmidts Aufsätze und Vorträge. «Anthropos» 49, 1954, 663—668). Sie enthalten vielfach die deutschen Originaltexte verschiedener Arbeiten, die in Fremdsprachen erschienen (zwischen 1896 und 1952) und durch Verbesserungen des Verfassers ihren eigenen Wert erhalten. — Vol. 18 enthält im wesentlichen die von P. W. Schmidt 1932 gehaltenen Vorlesungen auf den Salzburger Hochschulwochen (Der Entwicklungsgedanke in der ältesten Religion. 355 pp, Posieux, 1954; Vgl. F. Bornemann, P. W. Schmidts Vorlesungen über den Entwicklungsgedanken in der ältesten Religion, «Anthropos» 49, 1954, 669—682), die der Verstorbene schon seit langem für den Druck vorbereitet hatte. Sie bieten seine grundlegenden theologisch-ethnologischen Auffassungen bezüglich Entstehung und Entwicklung der Menschheitsreligionen. — In dankenswerter Weise hat sein Nachfolger, P. Fritz Bornemann SVD, eine vorzügliche Bibliographie der Werke P. Schmidts zusammengestellt (Verzeichnis der Schriften von P. W. Schmidt S.V.D. (1868—1954). «Anthropos» 49, 1954, 385—432). Sie umfaßt mit Einschluß seiner Kompositionen nicht weniger als 710 Nummern und zeigt schon in ihrer rein sachlichen Aufzählung die ungeheure Vielseitigkeit und Weite des Bahnbrechers und Gründers der kulturhistorischen Schule.

Beckmann

*

Es ist erfreulich, daß das große Sammelwerk «Das Konzil von Chalkedon» mit einem missionswissenschaftlichen Beitrag (N e u n e r, Joseph S. J.: *Das Christus-Mysterium und die indische Lehre von den Avataras in:* Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart, herausgegeben von Aloys Grillmeier und Heinrich Bacht, Echter-Verlag Würzburg 1954, Bd. III, Chalkedon heute, 785—824) abgeschlossen wurde. Damit dieser aber auch in den Missionskreisen beachtet werde, sei hier eigens darauf hingewiesen. Dem Verfasser geht es darum, die indische Lehre von den Avataras, den Erscheinungen oder Herabkünften Gottes der Christologie des Konzils von Chalkedon gegenüberzustellen und die vorhandenen Parallelen und Gegensätze zu deuten. Die Ausführungen werden in erster Linie die indische Mission interessieren. Doch die kurzen abschließenden Bemerkungen über das Verhältnis von Christus zur Mythologie verdienen allgemeine Beachtung.

O. Niederberger

Enquête des Eglises missionnaires protestantes sur la formation au ministère en Afrique [1]

Par le P. Adalric *Morant* O.S.B.

Situation

La conférence des 29 Etats asiatiques et africains à Bandoeng en Java [2] a sonné le glas de l'âge du colonialisme. Ces peuples manifestent sans équivoque leur volonté de prendre en main l'avenir de leur pays et la direction de leurs affaires.

Ces changements politiques envisagés dans tous les pays coloniaux pour un avenir plus ou moins proche comporteront aussi pour les Missions de nouvelles conditions de vie, comme nous le démontre l'exemple de la Chine communiste, ou certains mouvements xénophobes aux Indes. Plus que jamais une formation complète d'un clergé autochthone et l'établissement d'une hiérarchie locale se présentent comme l'exigence impérieuse de l'heure actuelle.

Les Eglises chrétiennes ont toujours eu conscience que l'annonce de la Bonne Nouvelle devait être une transmission du Salut de Dieu dans l'Eglise du Christ par l'établissement d'une Eglise locale stable avec toute son organisation vivante [3]. Or, pour la réalisation de cette œuvre, un clergé indigène pleinement à la hauteur de sa tâche est une condition indispensable. Ce n'est pas ici le lieu de rappeler les efforts des Missions catholiques, redoublés surtout depuis les grandes encycliques missionnaires des derniers Souverains Pontifes.

On est heureux de constater que nos frères chrétiens protestants mettent également en valeur [4] l'apport des éléments indigènes pour la fondation et la formation des Eglises

---

1 International Missionary Council. *Survey of the Training of the Ministry in Africa. Part I.* Report of a survey of theological education in East and West Africa, with special reference to the training of the ordained ministry, undertaken in April to July, 1950, under the auspices of the International Missionary Council, *by the Rt. Rev. Stephen Neill,* M. A., D. D., Associate General Secretary of the World Council of Churches. International Missionary Council / London and New-York, 1950. 63 pp. (For private circulation only.)
idem, *Part II.* Report of a survey of theological education in Angola, Belgian Congo, French West Africa, French Equatorial Africa, Liberia, Mozambique and Ruanda-Urundi, undertaken in June to December, 1953, *by Dr. M. Searle Bates* (Chairman), *Rev. Christian G. Baëta, Dr. Frank Michaëli, Dr. Bengt G. M. Sundkler.* International Missionary Council / London and New-York, 1954. 95 pp.
idem, *Part III.* Report of a survey of theological education in the Union of South Africa, Southern and Northern Rhodesia, and Nyasaland, undertaken in September to December, 1953, *by Dr. Norman Goodall, Rev. Eric W. Nielsen.* International Missionary Council / London and New-York, 1954. 64 pp.
N. B. Le deuxième rapport a paru en français dans la Revue *«Le Monde non chrétien»,* 30, nouvelle série, Paris, avril—juin 1954, *Enquête sur la formation au ministère en Afrique,* pp. 115—260. Les textes du 2e rapport seront cités d'après cette traduction, avec référence au texte anglais, p. ex. Enquête, 133; Survey II, 16.

2 Conférence du 16 au 24 avril 1955. Rapports dans tous les quotidiens.

3 Cette notion évidente et impérieuse des Missions chrétiennes avait pu s'obscurcir temporairement et dans l'esprit de quelques-uns. Malgré ces ombres passagers on peut affirmer que toute l'histoire missionnaire rend témoignage de la fidélité des Eglises chrétiennes aux intentions fondamentales du Christ.

4 «La formation de ministres de l'Evangile, pris parmi les chrétiens du pays, est une tâche dont la nécessité pour la Mission a été reconnue depuis longtemps et par bien des gens, sinon par tout le monde.» Survey II, 5; Enquête, 115.

autochthones. C'est un fait reconnu que les ministres et auxiliaires indigènes représentent un groupe assez considérable dans le gouvernement et l'organisation de leurs Eglises locales.

En général, les Missions d'Afrique connaissent les mêmes difficultés qu'ailleurs: la disproportion croissante entre le nombre des fidèles et celui des missionnaires [5]; en outre, c'est aussi la complexité de la conversion et la question de son progrès [6]. Ces problèmes, cependant, accusent ici une acuité particulière par le fait de l'immense révolution culturelle et sociale qui s'opère en Afrique par suite de l'invasion progressive de la culture et des industries occidentales. «Dans les territoires dans lesquels s'est déroulée cette enquête, il y a des différences stupéfiantes de situations sociales et culturelles» [7]. Non seulement dans les grands centres miniers et industriels, «même dans certains régions rurales, la vie est complètement révolutionnée par l'introduction de nouvelles cultures industrielles qui inondent les marchés du monde, telles que le cacao au Cameroun, le coton dans le Ruanda-Urundi et le caoutchouc au Libéria. En plus de tous les problèmes que posent ces changements par leurs conséquences indirectes, ils sont parfois un défi direct à la vie chrétienne. Dans un district de l'intérieur de l'Angola, l'extension du nombre de petites plantations de café a empêché tous les hommes ayant un certain niveau social de faire partie des Eglises de ville, car chacun d'entre eux doit avoir une femme pour travailler dans sa plantation, aussi bien qu'une femme en ville. — La transformation est frappante et immense, et pourtant bien des choses des anciens temps persistent à côté et au sein de ce qui est nouveau. Voici des devins en vêtements européens à Léopoldville; des employés africains vendent en quantité des ‚médecines' modernes, des talismans fabriqués à Paris, Bruxelles ou Chicago, dont la publicité proclame qu'ils vous donnent santé, emploi, amour et vengeance, et même qu'ils vous assurent le succès dans les examens de science [8].»

Le sérieux et l'urgence des questions traitées prennent tout leur relief dans la conclusion de la 3e partie affirmant: «... Nous demandons aux Eglises et aux Missions de prendre conscience de la gravité de la situation théologique en Afrique. De nombreux signes nous font penser que, pendant la prochaine vingtaine d'années, les Eglises d'Afrique passeront à travers une période semblable aux trois ou quatre premiers siècles de l'ère chrétienne quant à la nature radicale des événements décisifs du plan spirituel et intellectuel» [9].

L'enquête (membres, but, objets traités)

En face de ces nouveaux problèmes le Conseil International Missionnaire (C.I.M.) a jugé utile de déléguer ses autorités les plus compétentes pour une vaste enquête sur la formation au ministère en Afrique [10]. La situation complexe et diverse des territoires soumis à la deuxième enquête a motivé probablement la composition internationale de sa Commission. Le Rév. Christian Baëta, «senior lecturer» de théologie au Collège universitaire de la Côte d'Or à Achimota, est un dirigeant de l'Eglise éwé au Togo et en Gold Coast. Ancien élève de l'école des Mission de Bâle il a obtenu ensuite les diplômes en Lettres et en Théologie de l'Université de Londres. Le Dr. M. Searle Bates, professeur de missiologie à l'Union Theological Seminary de New-York, est Président de la

---

5 ibid.
6 ibid.
7 Survey II, 16; Enquête, 133.
8 Survey II, 17; Enquête, 134.
9 " In setting apart resources for this work, and in considering such recommendations as we have made for uniting existing colleges, we ask churches and missions to recognize the gravity of the theological situation in Africa. There are many signs that during the next twenty years or so the Churches in Africa will be passing through a period comparable to the first three or four centuries of the Christian era in the radical nature of the spiritual and intellectual issues at stake. In this setting it is impossible to exaggerate the importance of the work of those who teach theology and train ministers of the African churches. Will missions and churches really give to this matter the priority it demands? " Survey III, 61.
10 cf. note n. 1.

Commission. Ancien missionnaire en Chine (30 ans de séjour) il est aussi bon connaisseur du Japon que des Indes. Le Dr. Frank Michaëli, professeur d'Ancien Testament à la Faculté Libre de Théologie protestante à Paris, auteur du livre «Dieu à l'image de l'homme» est Président de la Société Biblique de Paris. Le Dr. Bengt G. M. Sundkler, professeur de missiologie et d'histoire ecclésiastique à l'Université d'Upsal, est un ancien missionnaire du Zululand et du Tanganyika [11].

L'esprit et le but de l'enquête sont formulés nettement dans ces paroles: «Il faut qu'il existe des pasteurs africains ayant reçu une formation telle qu'ils puissent avoir la vision de ce que doit être l'Eglise du Christ dans ce continent: qu'ils puissent prendre de difficiles décisions de principe engageant l'avenir; qu'ils puissent penser et enseigner, et écrire des ouvrages de valeur répondant aux besoins de l'Eglise et de leur peuple; qu'ils puissent enfin porter toujours plus, et si c'est la volonté de Dieu, porter seuls la charge entière de l'Eglise» [12].

Dans les trois rapports les problèmes sont traités avec autant de franchise que de dignité. On relève ouvertement certaines faiblesses et insuffisances dans la formation du personnel dirigeant ou auxiliaire des Eglises. On ne se borne pourtant pas à la critique. Dans le vrai esprit du Christ on trace des voies nouvelles et on esquisse des aspects d'un intérêt remarquable pour toute formation théologique en Afrique.

Il est émouvant de constater en de nombreux témoignages le profond désir et la recherche de l'unité des Eglises. C'est une préoccupation continuelle du T. R. Stephen Neill [13], mais elle hante également les autres rapporteurs, surtout dans la discussion sur les situations parfois précaires des Eglises particulières [14]. On rencontre également des notions très belles sur l'Eglise, qui «est le Corps du Christ, une communauté rachetée par lui, vivant de la grâce de son Pardon, envoyée dans le monde avec un message de réconciliation et de rédemption» [15].

En général l'appréciation des ministres et auxiliaires africains est très positive. Le T. R. Neill parle de «l'immense devoir de reconnaissance de l'Eglise du Christ à l'égard de son clergé africain». «Si dans ses rangs il y a peu de savants, peu de saints, peu de chefs hors ligne, ne faut-il pas en dire autant du clergé européen et américain? Selon les Ecritures on demande à un chef d'Eglise qu'il soit un homme de foi. Jugés à ce niveau-là les ministres africains ne doivent pas craindre beaucoup la comparaison avec leurs confrères d'autres pays, surtout en considération des difficultés infiniment plus grandes contre lesquelles ils ont à lutter» [16]. On remarque aussi la grande piété des Africains. Ils ont un sens religieux très profond qui leur fait apprécier certains exercices religieux [17].

Ces faits ne font cependant pas oublier la nécessité d'une formation très sérieuse. Après avoir insisté sur la formation religieuse apostolique, le T. R. Neill note: «Et pourtant, dans cette situation remuante, changeante, sainteté ne suffit pas. La Jeune Afrique pose des questions et n'aime pas à attendre les réponses. Si le pasteur ne peut les satisfaire, le communiste, le ‚séculariste', l'agitateur politique sont tout prêts avec leurs réponses séduisantes et excitantes. Le ministre africain doit savoir» [18].

---

11 Survey II, 10—11; Enquête, 124.

12 Survey II, 14; Enquête, 129.

13 Survey I, passim.

14 «Pourquoi l'Eglise du Christ est la seule armée où la peur des soldats entre eux est plus grande que la peur de l'ennemi?» Survey I, 47; voir aussi Survey II, 81—90; Enquête, 234—244.

15 " The Church is not just a 'society' to which we may attach the adjective 'Christian'. ... It is the Body of Christ, a community redeemed by Him, living in the grace of His forgiveness and sent into the world with a message of reconciliation and redemption. ... This Church — whatever its order — must know that the Word of God is in its midst. In sign and seal of this there must be available to it the Christian Sacrements of Baptism and Holy Communion as central to its life. " Survey III, 38. — Pour être catholiques ces notions seraient évidemment à compléter par d'autres données des Ecritures, mais on est heureux de voir le souci chrétien de nos frères séparés.

16 Survey I, 9—10.

17 Survey II, 80; Enquête, 232; Survey I, 51.

Après avoir constaté certaines lacunes dans la formation des ministres [19], on en vient à des suggestions pratiques très compétentes pour son amélioration. Le 3e rapport examine quelques questions de principe pour la formation théologique des Africains. Tout en reconnaissant la nécessité d'une adaptation constante au niveau croissant de la culture générale on nous met en garde contre le danger d'une ‚course à l'enseignement supérieur' (rush for ‚higher' education). «L'amélioration la plus urgente est à diriger dans un autre sens; c'est la nécessité d'améliorer, d'approfondir et de rendre plus vivante la formation théologique à *tous* les niveaux d'éducation» [20]. On se contente trop souvent de reproduire, en forme et en matière, l'enseignement donné aux étudiants de culture occidentale. «On ne trouve qu'occasionnellement des indices que le développement des vérités centrales du Christianisme est une grande expérience créatrice qui doit produire dans l'esprit des Africains des réactions personnelles et des vues nouvelles puisées dans les richesses de l'Evangile éternel» [21]. On propose donc comme méthode «une discussion plus libre entre enseignants et enseignés sur une base qui enrichira le maître aussi bien que son élève» [22]. Cette méthode demande évidemment au corps enseignant une souplesse et un sens d'adaptation remarquables; il aura par conséquent besoin de pouvoir disposer du temps nécessaire pour les études et recherches privées. C'est aussi exiger un corps enseignant assez nombreux et qualifié [23].

La pénurie de *manuels* adaptés fait suggérer, surtout pour les pays de langue anglaise, une plus étroite collaboration entre les professeurs de différents instituts d'enseignement [24]. On demande surtout des commentaires sur la Bible, des livres de doctrine et d'histoire ecclésiastique, des études sur la doctrine chrétienne à la lumière des points de vue et traditions africaines [25].

Le *programme des cours* comprend en premier lieu l'étude de la Bible. A ce sujet, comme dans les autres domaines, le deuxième rapport présente de nombreuses suggestions extrêmement intéressantes [26]. On insiste sur l'importance d'une bonne introduction sur le pays, les habitants et l'histoire de la Bible. «Il faut songer combien peut paraître étrange à un Africain de la forêt tout ce monde biblique d'empires orientaux, de cités gréco-romaines et de leur culture. — Ce problème est souvent négligé parce qu'on est fasciné par les ressemblances et les points de contact que la société africaine présente avec la société de l'Ancien Testament...» «L'Ancien Testament présente pour l'étudiant africain un attrait inaccoutumé, par ses récits, par son caractère concret et par son imagerie puissante.» On constate cependant que «la situation actuelle demande plutôt que l'on arme les élèves contre les tendances légalistes qui apparaissent dans beaucoup d'Eglises et dans beaucoup de prédications, et également contre le mauvais emploi que font de certaines parties de l'Ancien Testament les sectes et un ‚prophétisme' contemporain, dans les domaines tels que la polygamie, la circoncision, la magie et les rêves ou visions» [27].

---

18 "Knowledge and saintliness: With almost wearisome iteration I have come back to the devotional training and pastoral preparation of the African minister. What matters above all else is that he should be a saint. Given that, nothing else matters nearly as much. And yet, in this swirling, changing situation, saintliness is not enough. Young Africa is asking questions, and will not stay long for an answer. If the pastor cannot give the answer, the communist, the secularist, the political agitator, are ready with very seductive and appealing anwers. The African minister must know." Survey I, 59.

19 Survey I, 10; II, 5—6; Enquête, 116.

20 Survey III, 43.

21 "Only occasionally were there signs that the unfolding of the central truths of Christianity to the minds of Africans was in itself a great creative experiment calculated to produce original reactions and fresh insights into the riches of the eternal Gospel." Survey III, 44.

22 ibid.

23 Survey III, 60.

24 Survey III, 49.

25 Survey I, 28—29.

26 Survey II, 59—61; Enquête, 200—204.

27 Survey II, 60; Enquête, 202—203; référence pour tous les textes de cet alinéa.

Pour une meilleure compréhension du contenu de la Bible même, on conseille une étude approfondie des termes bibliques fondamentaux, en caractérisant leur emploi dans l'Ancien et le Nouveau Testament et en relevant comment la foi chrétienne pivote autour de ces conceptions de base. Les discussions de ce genre contribueraient à faire mieux saisir les formes de pensée des différentes langues africaines représentées parmi les étudiants et leur permettraient une meilleure compréhension de leur propre fond de croyances et des points distinctifs de la révélation biblique [28].

L'Histoire ecclésiastique trouve en Afrique un accueil différent de celui de chez nous. La pensée des Africains s'attache davantage aux relations personnelles, telles que père et fils, traditions de famille; pour eux le symbole d'une époque s'exprime mieux par le nom et les qualités de tel chef. Cela présente certaines difficultés d'adaptation mais constitue en même temps un défi intéressant et une expérience à réaliser. Il s'agit de faire comprendre à l'étudiant qu'il appartient à une Eglise qui a son histoire [29]. Il faut en tout cas réconsidérer l'opinion selon laquelle les Africains n'auraient pas le sens de l'histoire. Ils ont, en effet, un intérêt traditionnel pour les généalogies et les descendances, aussi bien dans la vie tribale que dans la vie individuelle. Il convient donc d'insister sur les possibilités qu'offre l'Histoire de l'Eglise dans la formation des étudiants. «L'Histoire de l'Eglise est certainement le meilleur point de départ pour arriver à une compréhension satisfaisante du système religieux catholique» [30].

Des notes très précieuses et utiles sont présentées également sur l'enseignement de la doctrine et la morale chrétienne [31]. Une part assez large est attribuée ensuite à la théologie pratique, aux questions de theologie pastorale et homilétique. Il s'agit de former les jeunes gens, non pas, en premier lieu, pour en faire des chefs politiques ou pour résoudre des problèmes sociaux ou économiques, mais pour être avant tout les Ministres de la Parole. Le Ministre de la Parole doit savoir affronter les problèmes angoissants et troublants de l'heure actuelle avec une vision des choses qui est celle de l'Evangile, à la lumière de la parole de Dieu et dans la force de cette Parole [32]. Malgré le don naturel de beaucoup d'Africains pour la parole, on constate cependant que la présentation des sermons n'est pas toujours satisfaisante. «Les manières africaines de s'exprimer sont, en principe, préférables à l'imitation des formes et manières d'expression européennes. ... Il est bon d'encourager un usage prudent de la pratique africaine des questions avec réponse de l'auditoire» [33]. — Dans le 3e rapport, on insiste davantage sur l'importance de l'enseignement d'homilétique. «C'est un domaine où le professeur aura toujours quelque chose à apprendre de ses étudiants. ... Il y aurait place pour une étude et une pensée personnelles au sujet de la nature du ‚sermon' dans le culte publique en Afrique. Cela vaut également pour tout le domaine de la théologie pastorale; là se reflète la rencontre du Christianisme avec les formes concrètes de la vie africaine dans ses manifestations les plus variées. Il nous semblait souvent que théologie pastorale et homilétique étaient enseignées dans une situation où les facteurs inconnus étaient les plus importants» [34]. — Le domaine du culte public revêt un intérêt particulier en Afrique. «On ressent le besoin d'une liturgie plus pleine et plus riche. — Les écoles devraient familiariser les étudiants avec les diverses traditions et ressources du culte et de l'Eglise, les encourageant à y faire un choix et s'efforçant de favoriser l'esprit créateur en liturgie» [35]. Pour le ministère personnel, on conseille de cultiver

---

28 Survey III, 45—46.
29 Survey III, 46.
30 Survey II, 61—62; Enquête, 204—205.
31 Survey II, 62—64; Enquête, 206—208.
32 Survey III, 38, 41—42. 33 Survey II, 65; Enquête, 209—210.
34 "It is a field in which the teacher must be continuously learning from his students, so that he may the better relate the future minister's preaching and pastoral service to the real setting in which he ministers. ... There is room for some original study and thought concerning the nature of the 'sermon' in African worship. This applies to the whole field of pastoral theology; it is here that the encounter of Christianity with the pattern of African life, in its various forms, is immediately reflected. It often seemed to us, that pastoral theology and homiletics were being taught within a situation in which the unknown factors were the most important." Survey III, 47.
35 Survey, II, 67; Enquête, 212.

la notion de la conscience du péché et l'on trouve que «la confession individuelle, faite à un groupe de dirigeants d'église», et même «la confession privée à un ministre ou à un ancien dans lequel on a confiance» est une pratique qui a besoin d'être encouragée [36].

Il est impossible d'énumérer tous les problèmes traités dans ces rapports avec autant de sens chrétien que de compétence. Mentionnons en passant les problèmes des langues véhiculaires et d'enseignement [37], les réalisations en vue d'une formation universitaire des Africains, dans le pays même ou en Europe [38].

J'ai eu le bonheur de pouvoir saluer, avec mes confrères, la Commission du 2e rapport lors de son passage au Grand Séminaire de Yaoundé au Cameroun, en été 1953. On constate avec satisfaction que les données au sujet des séminaires catholiques en Afrique sont assez exactes [39]. En général on est heureux de voir que nos frères protestants observent un souci constant d'objectivité à l'égard de l'Eglise Catholique Romaine [40].

Conclusion

En terminant la lecture de ces trois rapports d'une richesse peu commune on est impressionné et par la quantité des problèmes évoqués et par la qualité des solutions proposées. Le compte-rendu présent a cherché de relever quelques points plus intéressants, sans vouloir critiquer les solutions proposées. Nous remercions vivement les auteurs des rapports de nous avoir donné tant d'informations et de suggestions précieuses pour une meilleure compréhension de l'âme africaine et pour une réalisation plus complète du Règne du Christ en Afrique.

---

36 Survey, II, 68; Enquête, 214.

37 Survey, I, 21; II, 25, 73—75; Enquête, 146—147; 221—225; Survey III, 49—50; solutions traditionnelles avec insistance sur une compréhension plus intime des formes de pensée et de parler africains.

38 Survey I, 13—16: Makérére College, Uganda; Ibadan, Nigéria; Achimota, Gold Coast University; Fourah-Bay, Sierra Leone; 24; Survey III, 23: Central Africa University en Rhodésie du Sud, fondation prévue; 53: Séminaire de Fort-Hare prévu comme faculté théologique, dans le but, entre autres, d'avoir dans le corps enseignant des professeurs africains plus nombreux; cf. Survey I, 32; III, 48—50.

39 Survey II, 56—58; Enquête, 196—198.

40 sauf deux ou trois généralisations et suppositions inexactes et difficiles à prouver: Survey II, 14/15; 29—30; Enquête, 130; 154, 155. — Dans Survey I, 9 le T. R. Stephen Neill estime que la plus grande faiblesse de l'Eglise catholique romaine repose sur l'infériorité numérique de son clergé indigène par rapport aux ministres non-catholiques. Selon lui la raison en est contenue dans un seul mot: insistance sur le célibat. En face de cette affirmation il convient de noter que selon une enquête récente (dont la publication se prépare) auprès des Supérieurs des Grands Séminaires Africains, il résulte que ni les prêtres africains, ni les fidèles n'accepteraient l'abandon du célibat. Cet abandon serait considéré comme discrimination raciale et une déchéance manifeste du clergé catholique.

Bibliotheca Missionum. Begonnen von P. Robert Streit OMI. Fortgeführt von Johannes Dindinger OMI. 19. Bd. Afrikanische Missionsliteratur 1910—1940. Erster Teil. 996 S. 20. Bd. Zweiter Teil. 874 S. Verlag Herder, Freiburg, 1954.

In zwei umfangreichen Bänden wird das reiche Material zur Entwicklung der neuesten Geschichte der afrikanischen Missionen von 1910—1940 (mit verschiedenen Ergänzungen aus den folgenden Jahren) vorgelegt. Bei der ungeheuren Fülle des Materials hat der Herausgeber bewußt auf die chronologische Ordnung der früheren Bände der B. M. verzichtet und den Stoff nach den missionierenden Orden und Kongregationen zusammengefaßt. In alphabetischer Reihenfolge werden die in Afrika wirkenden Missionsinstitute aufgeführt. Auch innerhalb der einzelnen Institute wird wiederum die alphabetische Reihenfolge bevorzugt. Bei einzelnen wird noch eine weitere Aufteilung nach den von diesen betreuten Missionsgebieten geboten. Bei jedem Institut behandelt ein eigener Abschnitt die Anonyma, ferner die mit Verfassernamen bekannten linguistischen Arbeiten und schließlich die anonymen Arbeiten in den einheimischen Sprachen. Das hat abgesehen von praktischen Gründen, den großen Vorteil, die Berichterstattung der einzelnen Missionsinstitute in abgeschlossener Form zu besitzen. Allerdings darf dabei nicht übersehen werden, daß sich die Angaben über ältere Missionare dieser Genossenschaften in den früheren Bänden, zumal in Band 18, finden, die unbedingt für ein konkretes Bild der Wirksamkeit einer Gesellschaft mitberücksichtigt werden müssen. Da nur vereinzelte und meist recht schwache bibliographische Vorarbeiten für die einzelnen Orden und Kongregationen vorlagen, werden diese eine bibliographische Zusammenfassung und Schau ihres Apostolates in Afrika besonders dankbar begrüßen. Im 19. Band wird die Bibliographie von 22 Missionsinstituten, im 20. diejenige von 18 weiteren Gesellschaften geboten. Die Bibliographie über die bedeutende Persönlichkeit des Charles de Foucauld wird eigens im Band 20, 475—491, zusammengestellt. Den Priestergenossenschaften in Band 20 folgen sodann die Brüdergesellschaften (europäische und einheimische. — Geradezu auffallend ist, wie spärlich die Nachrichten über die Wirksamkeit verschiedener Brüdergesellschaften sind, obwohl sich die Bibliographen bemüht haben, selbst entlegene Lokalberichte zugänglich zu machen), die Schwesternkongregationen, die von der Petrus Claver Sodalität über Afrika herausgegebenen Schriften, die durch die S. 704—716 veröffentlichte eindrückliche Liste der für Afrika gedruckten Werke in den verschiedenen einheimischen Sprachen ergänzt wird, die missionsärztliche Tätigkeit, soweit sie nicht in den Rahmen der behandelten Missionsinstitute fällt, die Antisklavereibewegung, Werke und Artikel allgemeiner Natur (z. B. die Akten der verschiedenen Synoden, die päpstlichen Erlasse etc.) einschließlich der Linguistica. Schließlich wird S. 716—742 eine Zusammenstellung und Beschreibung von 342 katholischen Zeitschriften und Zeitungen Afrikas geboten nebst einer Liste neuerer Zeitschriften über die afrikanischen Missionen, die in Europa oder Amerika herausgegeben werden. — Es wäre nun leicht und bequem, bei einer solchen Fülle von Angaben (fast durchwegs im Kleindruck!) auf kleinere Versehen, Auslassungen oder gar einzelne Druckfehler aufmerksam zu machen. Wichtiger scheint uns, wenigstens andeutungsweise, auf den ungeheuren Reichtum dieser Bände hinzuweisen. Zunächst bieten die Bände, wie früher, bei jedem einzelnen Missionar die wichtigsten Lebensdaten, und da die meisten der Schreibenden noch zu den Lebenden zählen, wird man gerade unter diesem Gesichtspunkt für die kommenden Berichte diese Notizen gern zu Rate ziehen. (Unbegreiflich ist es allerdings, daß einzelne Missionsgesellschaften die kleine Mühe scheuten, den Bibliographen die notwendigen Unterlagen für diese Lebensskizzen zu bieten!) Und da sich bei den einzelnen Namen auch die Zusammenfassung aller Veröffentlichungen von und über diesen Missionar (einschließlich der ethnologischen, linguistischen und anderer Werke) findet, so liegt hier für die künftigen Schreiber von Biographien bekannter oder weniger bekannter Missionare eine Fülle erstklassigen Materials vor. Dasselbe gilt natürlich für die Geschichte der einzelnen Missionen, für die nach den gut gearbeiteten Indices leicht die Hauptwerke und -Berichte ersichtlich sind. Auch ein mehr lokal interessierter Historiker wird (allerdings nicht nach den Indices, die die Geburtsorte oder Länder der

einzelnen Missionare nicht berücksichtigen können) hier die beste Grundlage für die Teilnahme seines Landes (z. B. des besonders reich vertretenen Elsaß oder des kleinen Luxemburg) an der Verbreitung des Glaubens in Afrika finden. Auch erhält man über vielfach unbekannte Missionsinstitute, deren Schrifttum wenig verbreitet ist, erste, gute Auskünfte: ich nenne z. B. für den 19. Band die Assumptionisten, Augustiner, Bethlehemiten, Josefiten, für den 20. Band die Passionisten, die Praemonstratenser, Trinitarier und vor allem die außerhalb Portugals kaum bekannten portugiesischen Missionsseminarien, zumal das von Cucujaes. Und wer sich gar die Mühe nimmt, auf Einzelheiten zu achten, wird die köstlichsten Entdeckungen machen, z. B. wie viele kleine Beiträge zur Missionsmethode oder Missionspastoral vorliegen. Auch die Tatsache, daß an Hand der nackten bibliographischen Angaben manches Vorurteil revidiert werden muß, darf nicht übersehen werden. So hat man z. B. der kath. Afrikamission, selbst von kath. Seite, den Vorwurf gemacht, sie hätte die Hl. Schriften, bzw. deren Übersetzung zugunsten von Heiligenleben vernachlässigt. Aber schon eine flüchtige Zählung nach dem Sprachenindex des 19. Bandes ergibt die überraschende Tatsache, daß Heiligenleben in 10, aber Hl. Schriften (Übersetzungen und Bearbeitungen) in rund 90 afrikanischen Sprachen vorliegen. So wird jeder, auch der spezialisierte Missionshistoriker durch diese Bände bereichert werden. — Blickt man auf die stattliche Reihe der nun vollendeten Bibliographie afrikanischer Missionsgeschichte mit ihren rund 6000 Seiten, so darf man wohl stolz auf diese Leistung sein, um die jede andere Wissenschaft unsere junge Missionswissenschaft beneidet, und dem Herausgeber mit seinem Mitarbeiterstab kann man nur herzlichst danken für die Unsumme von Kleinarbeit, Entsagungen und Mühen, die diese Seiten widerspiegeln. Beckmann

The Septuagint Bible — The oldest Version of the Old Testament in the Translation of Charles Thomson, Secretary of the Continental Congress of the United States of America, 1774—1789, as edited, revised and enlarged by C. A. Muses. XXVI, 1426 pp. Indian Hills (Colorado), 1954, The Falcon's Wing Press.

Wie der Untertitel angibt und das Vorwort näher ausführt, stellt die vorliegende Übersetzung der LXX eine Revision und Erweiterung derjenigen von Charles Thomson, eines persönlichen Freundes Washington's und anderer Mitbegründer der Vereinigten Staaten, und zugleich anerkannten Gräzisten dar. Diese basierte auf der unter Sixtus V. 1587 veranstalteten Ausgabe des griechischen Textes — eine Korrektur der venetianischen editio Aldina (um 1520) vor allem nach dem Codex Vaticanus (B) —, die ihm in John Field's Nachdruck, Cambridge, 1665, vorlag, und erschien 1808 in Philadelphia. Der übersetzte Text entspricht somit im großen und ganzen unseren modernen Handausgaben (H. B. Swete, Rahlfs A.), für die auch B vor allem maßgebend ist. Die Erweiterung betrifft das Buch Esther, dem auch die sogenannten deuterokanonischen Zusätze an den entsprechenden Stellen beigegeben sind. Sonst sind nur die protokanonischen Bücher übersetzt. Sie werden ohne Einführung und praktisch ohne Anmerkungen geboten. Die Einleitung zum ganzen Werk orientiert über die Geschichte der LXX-Übersetzung selbst, allerdings mehr populär und ganz von der Tendenz beherrscht, ihren großen Wert und ihre Bedeutung herauszustellen. Verzeichnet ist der wahre Sachverhalt vor allem darin, daß sie als einheitliches Übersetzungswerk dargestellt wird, was der Vergleich etwa des Pentateuchs mit den Propheten sofort widerlegt. Auch wird ihr Verhältnis zum masoretischen Text einseitig und undifferenziert zu dessen Ungunsten beurteilt. Für wissenschaftliche Zwecke ist die Übersetzung natürlich nicht berechnet. Doch gibt sie dem nicht Griechisch verstehenden englisch sprechenden Bibelleser die Möglichkeit, in einem handlichen, gefälligen und relativ billigen Band die LXX zur Hand zu haben. Und das ist für ihn sicher ein Gewinn. Schelbert Georg

Schnackenburg R.: *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes.* (Handbuch der Moraltheologie, herausg. von M. Reding, Bd. 6.) XII + 284 S. M. Hueber-Verlag, München 1954.

Der bekannte deutsche Exeget hat hier ein Werk geschaffen, das eine solide Grundlage für die katholische Moraltheologie sein kann. In kritischer Art und Übersichtlich-

keit stellt er die neutestamentlichen Sittenforderungen zusammen: Die sittlichen Forderungen Jesu (3—114); Die Sittenlehre der Urkirche im Allgemeinen (115—182); Die Sittenlehre der Urkirche nach einzelnen, hervorragenden Verkündigern: Paulus (183 bis 217), Johannes (218—234), Jakobus (235—248), Petrus (249—254), Hebräerbrief (254 bis 258), Apokalypse (259—265). Zu den etwas kurzen Ausführungen über die Johannesbriefe wird man als gute Ergänzung das Werk vom gleichen Autor benützen: Die Johannesbriefe (Herders Theologischen Kommentar zum NT, Bd. XIII/3 [Freiburg 1953]). Das Neuartige der christlichen Botschaft in bezug auf Inhalt, Zielrichtung und Formulierung wird stets verglichen mit der jüdischen Tradition und den heidnischen Auffassungen. Besonders wertvoll für den Missionar sind die kurzen Ausführungen über die Sittenpredigt des Heidenmissionars (209—217). — Sowohl für die eigene Besinnung, als auch für die Verkündigung der christlichen Sittenforderungen bietet Schnackenburg wertvolle Anregungen. J. Zürcher

Heinrichs, P. Dr. Maurus, OFM: *Die Bedeutung der Missionstheologie,* aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden. 48 S. Aschendorff Münster 1954.

Der Titel verspricht etwas zu viel. Bedeutend ergiebiger für dieses allgemeine Thema wäre das Buch von H. Köster SVD: Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie (Kaldenkirchen 1954). Der Verfasser versteht unter Missionstheologie «die christliche Theologie, die sich in der gewissenhaften Auseinandersetzung befindet mit eigenständig gewachsenen Kulturen» (5/6). Was der Verfasser tatsächlich bietet, ist eine Kritik am System der vier abendländischen Kardinaltugenden (= KT) und zum Vergleich ein knapper Aufriß der vier oder fünf chinesischen KT. Bei der Kritik geht der Verfasser von nicht ganz richtigen Voraussetzungen aus. Die Verwurzelung der vier KT in der abendländischen Theologie ist gar nicht so tief, wie er meint. Für die Patristik verweise ich z. B. auf zwei Spezialstudien: L. Weber, Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Großen (Fribourg 1947), und D. Löpfe OSB, Die Tugendlehre des hl. Ambrosius (Sarnen 1951). Wohl hat der hl. Thomas von Aquin die sittlichen Tugenden (im Gegensatz zu den drei theologischen Tugenden) in das System der vier griechischen KT eingebaut und seit dem 16. Jahrhundert sind ihm viele Theologen gefolgt. Aber niemand wird die vier KT als Kernstück der katholischen Theologie auffassen können. Das Ganze ist vielmehr eine Frage der äußeren Systematik, die von vielen Theologen nicht bejaht wird. Dadurch, daß anderseits manche Theologen für eine übernatürliche Eingießung dieser Tugenden eintreten, wird das Systemgefüge nicht sanktioniert. Diese Theologen fordern eine solche Eingießung in Analogie zu Glaube, Hoffnung und Liebe für alle sittlichen Tugenden überhaupt, damit die entsprechenden Tugendakte übernatürlich werden. Deshalb ist von seiten einer genuinen Theologie gar nichts im Wege, wie der Verfasser fürchtet, daß versucht wird, ein System aufzubauen, das andern Kulturkreisen besser entspricht. System bleibt immer bloß System! Das Anliegen der theologischen Arbeit wird aber immer sein müssen, die einzelnen Forderungen, die an das christliche Leben gestellt werden, mit den Forderungen der hl. Schrift zu vergleichen. — Selbstverständlich ist es zu begrüßen, ja dringend zu fordern, daß fähige Missionare, die aus China vertrieben sind, ihre unfreiwillige Muße benützen, die uralten Forderungen der chinesischen Ethik zu überdenken und vom christlichen Glauben her zu durchleuchten. Vielleicht gelingt dann nach vielen einzelnen Arbeiten einmal eine glückliche Synthese. Ein solcher Erfolg kann nur von einem erwartet werden, der die chinesischen Traditionen durch und durch kennt. Deshalb darf man es der abendländischen Theologie nicht zum Vorwurf machen, daß sie diese Arbeit nicht geleistet hat! Zürcher

Häring B.: *Das Gesetz Christi.* Moraltheologie, dargestellt für Priester und Laien. 1446 S. E. Wewel-Verlag, Freiburg i. Br. 1954.

Schon seit vielen Jahren wird ein Unbehagen über die Handbücher der Moraltheologie offen bekundet. Die meisten Kritiker stimmen darin überein, daß der Mangel an Theologie der eigentliche wunde Punkt ist, der durch die Loslösung von der Dogmatik und durch die intensive Ausrichtung auf eine im Beichtstuhl brauchbare Kasuistik bedingt wurde. So wurde die Moraltheologie nicht mehr eine Theologie des christlichen Lebens, sondern viel zu sehr eine Kasuistik der Sünde. Die deutsche Tradition, die

sich auf Sailer und Hirscher stützen kann, suchte diesem Übelstand schon lange zu begegnen. Aus dieser Tendenz sind etwa die Lehrbücher von Mausbauch und Tillmann entstanden. — In dieser Linie liegt auch das vorliegende Buch von B. Häring CSSR: das Lehrbuch, erschienen 1954, hat innert ein paar Wochen eine unveränderte 2. Auflage erlebt und jetzt wird eine 3. vorbereitet. Bald werden auch verschiedene Übersetzungen bereit sein. Das zeigt, wie groß das Interesse an einer neuen Moraltheologie überall ist. Häring wird die vielen Leser im großen und ganzen nicht enttäuscht haben. Die Offenbarung ist wirklich die Grundlage der sittlichen Forderungen. Und die praktischen Fragen, vor die das christliche Leben gestellt wird, werden nicht vernachlässigt, so daß das Buch sehr geeignet ist für die persönliche Besinnung, für die Vorbereitung der Verkündigung auf der Kanzel und im Unterricht und als Nachschlagewerk in konkreten Schwierigkeiten. Wegen dieser gedrängten Fülle wird gerade der vielbeschäftigte Missionar dankbar sein. Ein sehr eingehendes Stichwortverzeichnis (S. 1331—1411, doppelspaltig) erleichtert den Gebrauch wesentlich. Mit Freuden wird der Missionar auch konstatieren, daß viele spezielle Missionsprobleme dargestellt und weitsichtig behandelt werden: z. B. Aberglaube und Magie (715/33), Apostolat an Ungetauften (691), Begierdetaufe (671 f), Bekehrung von Ungläubigen (580/2, 391/480), Geisterbeschwörung (723 f), Glaubensverbreitung (580/2), Bekehrung als Begründung eines neuen Kultverhältnisses (420/3), Götzendienst (717/20), Heidentum und Brauchtum (698) und Gewissen (180/1) und Suchen nach Gott (695/6), Schamhaftigkeit und Nacktheit (1148/52), Polygamie (1062), Proselytenmacherei (888/9), Verhalten zu Ungläubigen (580/7), Verfolgung und Flucht (579/80). Gewiß sind einzelne Missionsfragen sehr ausbaufähig und andere werden überhaupt nicht berührt. So werden auch durch die ZMR 1955, 249/51, einige Wünsche angemeldet. Demgegenüber ist aber zu sagen, daß die Berücksichtigung aller speziellen Missionsprobleme den Rahmen eines allgemeinen Handbuches weit sprengen müßte. Wünschenswert wäre es aber, wenn in den einzelnen Missionsgebieten die vordringlichen Probleme mit jener Geisteshaltung theologisch bearbeitet würden, die diesem Moralwerk zugrunde liegt. Das ist m. E. auch der einzige Weg, wie eine spezielle Missions-Moraltheologie entstehen kann. Zürcher

Schurhammer Georg S. J.: *Franz Xaver.* Sein Leben und seine Zeit. 1. Band: Europa 1506—1541. XXX + 742 pp. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1955.

Der große Missionar des Ostens, mit dem sich sein Mitbruder P. Schurhammer schon seit Jahrzehnten befaßt, erhält nun eine ganz große, bis ins kleinste eingehende Lebensbeschreibung. Der erste Band befaßt sich mit der Herkunft und Jugend des Heiligen bis zu seiner Aussendung nach Indien. Er beginnt mit der Familiengeschichte. Xavers Vorfahren gehören zum baskischen Landadel, befaßten sich mit Schafzucht. Immerhin war einer seiner Onkel Professor für Kirchenrecht. Der junge Francisco kam zum Studium nach Paris ins Colleg St. Barbara. Nun wird ganz ausführlich die Pariser Hochschule beschrieben samt ihren Collegien, eine Art Kulturgeschichte der Seine-Stadt im 16. Jahrhundert entfaltet sich. Die Gefahr der Neuerung, der kühnen Renaissance-Forschung umwittert auch den baskischen Studiosus, der zunächst seinen Vorlesungen nicht so viel Bedeutung zumißt und lieber dem Sport huldigt. Da begegnet er dem seltsamen, spätberufenen Kollegen Inigo, der mit seinen Neuerungen in der Auffassung von Aszese und Ordensleben vorerst Verwirrung zu stiften scheint und beim Inquisitor verklagt wird. Francisco macht seinen Magister artium, sein Lizentiat, hält seine Antrittsvorlesung als Dozent der Philosophie. Noch in Paris hört er von der Neuen Welt des Ostens. Er schließt sich Inigo an, der ihm anfangs als Sonderling vorgekommen war. Mit ihm tritt er die Wallfahrt nach Jerusalem an, mit ihm zieht er durch die Schweiz und nach Italien. Ganz ausführlich schildert nun der Verfasser die Reisewege, den Aufenthalt in Rom. Xaver wird für einige Zeit Sekretär des Ordensstifters. Endlich kommt die Forderung des portugiesischen Königs nach Missionaren für seine östlichen Patronatsgebiete. Als Zwischenspiel folgt eine Schilderung der Judenverfolgung in Portugal. Schließlich wird Xaver mit Paulo Camerino und Mansilhas für das indische Unternehmen bestimmt. Franz weist jegliche Ausrüstung für die weite Fahrt ab. — Ein inhaltsreiches Buch, Ergebnis sorgfältigster Forschungen. Allerdings überwiegt die Milieuschilderung zeitweise so, daß der Leser froh ist, wenn endlich der Name Xaver wieder aufklingt. Kilger

Ordinationes Generales. Incunable Filipino de 1604. Facsimile del Ejemplar existente en la Biblioteca del Congreso, Washington, con un ensayo histório-bibliográfico por Fr. J. Gayo Aragón O.P. SA: «Unitas», XXVII (Manila, 1954), N° 3, 77 pp.

P. J. Gayo Aragón OP legt mit diesem Werk den interessierten Missionshistorikern eine kleine bibliophile Kostbarkeit vor. Es handelt sich um den Facsimiledruck einer bescheidenen Schrift, den «Ordinationes Generales», d. h. einer Sammlung von Bestimmungen der philippinischen Dominikanerprovinz vom hl. Rosenkranz in lateinischer Sprache von 1609, dem der Herausgeber eine sorgfältige Einleitung vorausschickt und eine spanische Übersetzung folgen läßt. Da nach den Forschungen von P. Dorotheus Schilling OFM (Vorgeschichte des Typendrucks auf den Philippinen, Gutenberg-Jahrbuch 1937, 202—216), die der Herausgeber leider nicht kennt, erst um 1602 das erste Werk im Typendruck in der Druckerei des chinesischen Christen Juan de Vera, des Druckers auch dieser Ordinationes, erschien, gehört diese 14seitige Schrift sicherlich zu den ältesten Zeugnissen christlicher Drucke auf den Philippinen. Bekannt gewordene Exemplare älterer Drucke (von 1593 ff.) wurden in xylographischem (Tafel-) Druckverfahren hergestellt, das von China her auf die Philippinen eingeführt worden war. Beckmann

I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. A cura di Luciano Petech. I Cappuccini Marchigiani. Parte IV. X+284 pp. La Libreria dello Stato. Roma MCMLIII.

In diesem vierten abschließenden Teil (cf. NZM X [1954] 148—149) folgen Auszüge aus Werken einzelner Kapuzinermissionäre, vorerst der Giornale del P. Cassiano da Macerata (p. 1—142), dann Ausschnitte aus apologetischen Abhandlungen (p. 143—172), schließlich Dokumente im Wortlaut (p. 175—232), nämlich 5 päpstliche Breven und eine größere Reihe tibetanischer und nepalesischer Texte in Urschrift und neuer italienischer Version. Zwei Anhänge (über nepalesische und tibetanische Münzen im 18. Jahrhundert sowie über Van de Putte [p. 233—241]) schließen den Text des Bandes ab. Die Anmerkungen des Herausgebers umfassen die Seiten 243—284. Vier Tafeln finden sich da und dort eingeschaltet. — Zum Verständnis der Auswahl obiger Texte ist es wichtig zu beachten, daß laut P. I, Introduzione, Abschnitte XII—XV, p. LXXX bis XCVIII, der schriftstellerische Beitrag der Kapuzinermissionäre verhältnismässig wenig umfangreich war (die Liste umfaßt allerdings doch mehrere Druckseiten) und daß über den einschlägigen Werken selbst der bedeutendsten Verfasser, wie Orazio della Penna, kein günstiger Stern leuchtete: sie gingen verloren oder sind verschollen. Dazu kommt, daß der historisch-ethnographische Standpunkt des Herausgebers diesen veranlaßte, einzelne Werke (wie Wörterbücher) wegzulassen, und überdies Stoffe, die sowohl bei den Kapuzinerautoren als auch bei Desideri, S. J., vorliegen, eher in der nachher zu veröffentlichenden Version des letzten darzubieten. Immerhin sind die aufgenommenen Ausschnitte ein unentbehrliches Substrat zur Kenntnis von Tibet und Nepal, wenn sie auch kein vollständiges Bild von der Schriftstellerei der wenigen Kapuzinerautoren oder gar von der missionarischen Tätigkeit der Kapuzinermissionäre bieten. — Die Meisterhand des Herausgebers, sekundiert von der eine Luxusausgabe schaffenden Stamperia d'Arte dell'Istituto Poligrafico dello Stato, zeigt sich erneut in der zumeist exakten Wiedergabe der Schriftstücke, sowohl bei dem Reisebericht des P. Cassiano da Macerata (leider nur ein Buch erhalten), wie bei den tibetanischen und nepalesischen Dokumenten, die hier in besserer Form als in der Ausgabe der Kapuziner auftreten, und dann vor allem in den meist kurzen, aber substantiellen Anmerkungen, die erläuternd und verbessernd das Material modernen Anforderungen entsprechend zugänglich machen. — Wir haben eben angedeutet, daß die Tätigkeit der märkischen Kapuziner in Tibet und Nepal (1708 bis 1769) im vorliegenden Werke nicht ins volle Licht gerückt wird. Auf jeden Fall besteht z. B. zwischen der Relation von Orazio della Penna 1738 (auch in deutscher Sprache bearbeitet) und dem bei Petech geschilderten Ergebnis ein sehr fühlbarer Unterschied. Doch dies ist z. T. dem bezogenen Standpunkt des Ethnographen zu verdanken, dann auch der größeren Distanz, von der aus die beiden schreiben. Die Relation war eine zügige Werbeschrift aus einer Zeit, wo Hoffnung bestand, das begonnene harte Werk auf neuer Grundlage zu gutem Ende zu führen; das letztere aber ist geschrieben vom Standpunkt des Historikers, der rückblickend das Gesamtbild kritisch aus den Quellen

enthebt. Wenn übrigens die Schriftstellerei der Kapuziner nicht an jene von Desideri heranreicht und wenn die Tibet- und Nepal-Mission in einem Fiasko endet, so stehen wir dennoch vor einer respektablen, heroischen Anstrengung, die auch noch im Versagen bei der übermenschlichen Aufgabe Bewunderung verdient — in magnis et voluisse sat est. Wir können die Gründe würdigen, die Petech in klug abwägender Weise in P. I, Introduzione XII, Cause dell'insuccesso della missione, anführt; man könnte dabei die mißliche Tatsache vom Finanzmangel noch mehr betonen. Trotzdem bleibt die Frage offen, ob bei Übergabe der Mission an die Jesuiten statt an die Kapuziner diese nicht doch auch das gleiche Endschicksal erreicht hätte — es waren doch Gründe wirksam, die außerhalb des missionierenden Ordens lagen, ja die noch heute jegliche Missionsarbeit in jenen Gebieten unterbinden. Wann wird Nepal, wann Tibet für die Christusbotschaft und für die Kirche Christi reif? — Wir bleiben dem Herausgeber für seinen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Kapuzinermissionen zu Dank verpflichtet und werden demnächst über die Bände 5—7, Ippolito Desideri S. I. betreffend, berichten.

P. Crispin Moser, OFMCap.

Geiger, Maynard J., O.F.M.: *Palóu's Life of Fray Junipero Serra.* XXX, 547 pp. Academy of American Franciscan History, Washington D.C., 1955.

Bevor die mit der Vorbereitung des Seligsprechungsprozesses Serra's, des Apostels Californiens, betraute Kommission an die Veröffentlichung der Schriften Serra's geht, wird gleichsam als Auftakt und gründliche Einführung Franc. Palóu's «Relación Histórica de la Vida y Apostólicas Tareas del Venerable Padre Fray Junípero Serra» nach dem Erstdruck von 1787 in neuer englischer Übersetzung der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. P. Maynard Geiger hat seine neue, schöne und doch leicht lesbare Übersetzung in möglichster Treue dem spanischen Original angeschlossen und sowohl die Widmung und Einleitungskapitel des Originals wie auch den Appendix, der den Brief P. Alonso's de Benavides von 1631 über das wunderbare Eingreifen der sel. Maria de Agreda bei der Bekehrung Neumexikos wiedergibt, in seine Ausgabe aufgenommen. Der englische Leser wird in erster Linie die neue Übersetzung begrüßen, aber für den Missionshistoriker liegt der große Wert dieser Ausgabe doch vorab in den reichen Anmerkungen (Notes p. 307—497), die der Herausgeber aus seinen umfangreichen Kenntnissen der Schriften Serra's und seiner Zeitgenosssen, sowie der Lokalgeschichte beider Californien beigesteuert hat. Nicht nur, daß fast alle Angaben Palóu's an Hand der übrigen Quellen überprüft werden — wobei seine überraschende Exaktheit selbst bei Beschreibung bescheidenster Erlebnisse und einzelner Daten immer wieder auffällt —, auch die Namen von Personen (Missionaren und Laien) und Ortschaften etc. erhalten die für den heutigen Benutzer der Relación notwendige Abrundung. Recht wohltuend werden auch viele, zumal nichtkatholische Leser, die sachlichen Erklärungen katholischer Lehrstücke oder Ordensgewohnheiten empfinden, welche überall eingeflochten sind. Da sich die Wirksamkeit Serra's auf drei verschiedene Missionsgebiete erstreckte (die Sierra Gorda in Mexiko, Ober- und Nieder-Californien), erhalten wir mit diesem — auch typographisch vorzüglichen— umfangreichen Werk einen ausgezeichneten Führer für die Missionsgeschichte dieser Landstriche.

Beckmann

Plattner, Felix A.: *«Pfeffer und Seelen».* Die Entdeckung des See- und Landweges nach Asien. 271 S. Benziger, Einsiedeln 1955.

Das Buch ist eine erweiterte Neuauflage von «Jesuiten zur See» (Atlantis-Verlag, Zürich 1946. Cf. NZM III, 314). Übersetzungen in andere Sprachen (französisch, englisch, spanisch, italienisch, holländisch) sind zum Teil schon erschienen, zum Teil in Vorbereitung. Das lebendig und anschaulich geschriebene Buch verdient seinen Erfolg vollauf. Erweitert wurde diese Neuauflage durch zwei Abschnitte. Der eine ist betitelt «Westwärts nach Osten» (201—207) und schildert die Versuche von Missionaren, westwärts über Mexiko nach Ostasien zu gelangen, und der andere Abschnitt «Die Leibärzte Vo Vuongs» (225—232) erzählt die Erlebnisse von Jesuiten-Missionaren am hinterindischen Königshof. Im übrigen ist der Text, abgesehen von einigen stilistischen Verbesserungen, wenigen Korrekturen und vereinzelten Streichungen, unverändert geblieben. Leider wird auch in dieser Neuauflage Valignani statt richtig Valignano geschrieben. Druck und Gestaltung stellen eine typographische Spitzenleistung des Verlags dar.

Specker

Koskinen, Aarne A.: *Missionary Influence as a Political Factor in the Pacific Islands.* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae.) 263 pp. Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 1953.

1936 schrieb Jos. Schmidlin in der «Zeitschrift für Missionswissenschaft» (Freiburg, 255—263) über «Missionsmethode und Politik der ersten Südsee-Missionare», zu dem Alb. Perbal OMI in seinem Buche «Les Missionnaires français et le nationalisme», Paris 1939, einläßlich Stellung nahm, zwei Arbeiten, die wohl infolge der Zeitereignisse wenig bekannt wurden und auch in der vorliegenden, sonst gründlichen, Untersuchung nicht genannt werden. Aarne A. Koskinen geht aber weit über diese und andere (vgl. die ausführliche Bibliographie prot. und kath. Werke S. 240—256) Werke hinaus. Er baut seine gesamte Arbeit, die sich aus praktischen Gründen auf Polynesien beschränkt, auf die geschichtliche Entwicklung der Missionen und besonders ihrer Methoden auf, ein Vorgehen, das zum mindesten den Missionaren und ihren Mühen viel gerechter wird als die aus europäischer Schau geschriebenen Berichte — ob diese nun apologetisch oder polemisch, promissionarisch oder antimissionarisch geschrieben sind. Sein Gedankengang ist kurz folgender: Als die ersten prot. Missionare 1797 ihre Missionsarbeit begannen, fanden sie auf den Südseeinseln einen außerordentlich günstigen Boden vor (kath. Missionare trafen erst 1835 ein). Um die Resultate ihrer missionarischen Bemühungen sicherzustellen, suchten sie überall autonome Theokratien aufzubauen, die zunächst von den einheimischen Herrschern unangetastet blieben, später aber zu üblen Reaktionen führten. Diese Theokratien mit der missionarischen Gesetzgebung und Verwaltung hatten eben den schwerwiegenden Nachteil, zu wenig den lokalen Bedingungen und Verhältnissen Rechnung zu tragen, also zu wenig angepaßt zu sein. Daher die für die missionarische Entwicklung so gefährliche Reaktion des Heidentums. Dazu kam die immer stärker werdende europäische Durchdringung der Inselwelt durch Handelsunternehmungen und später durch die eigentlich kolonialen Interessen der Heimatländer (England und Frankreich). Die etwas künstlich aufgebauten Theokratien konnten sich nach Zerschlagung der ursprünglichen Strukturen in den neuen Verhältnissen nicht mehr halten. Wollten nun die Missionare ihren bisherigen Erfolg sichern, so mußten sie sich nach einem konkreteren Schutz umsehen. So war es nicht mehr als natürlich, wenn sie unter dem Zwang, eine auswärtige Hilfe in Anspruch zu nehmen, sich zuerst an ihr eigenes Vaterland (die prot. Missionare an England, die kath. an Frankreich) wandten. Trotz aller Unterschiede konfessioneller und persönlicher Natur glaubt der Verfasser feststellen zu können, daß alle Missionare nur das eine große Ziel verfolgten: die Heiden zu bekehren und das Christentum zu vertiefen. Koskinen zeigt denn auch im einzelnen, daß selbst alle politische Tätigkeit der Missionare (zunächst die genannte Aufrichtung der Theokratien, später die Zuhilfenahme der Protektions- und Kolonialmacht) nur das eine Ziel kannten: die Durchführung und den Erfolg der Missionsarbeit zu sichern. Wenn der Verfasser auch ausdrücklich betont: «The present investigation is not designed to defend missionaries and their activities. Its sole object is to arrive as close to the truth as possible» (p. 10), so wurde seine gründliche Untersuchung doch eine vornehme und taktvolle, auf den sicheren Grundlagen historischer Beweisführung stehende Verteidigung der Missionare, für welche ihm alle Interessenten, vor allem die immer wieder angegriffenen Südsee-Missionare, recht dankbar sein werden. Beckmann

Fremantle Anne: *Ruf der Wüste.* Das Leben Charles de Foucaulds. 336 S. Benziger Verlag, Einsiedeln, 1953.

Während das geistige Vermächtnis und die Botschaft de Foucaulds, die den Ruf zu äußerster Armut und Kleinheit ergehen läßt und in vielen auch ein Echo weckt, heute von seinen Söhnen, den Kleinen Brüdern Jesu, an die Menschen weitergegeben werden, enthält diese Biographie mehr den äußeren Werdegang dieses so sonderbaren Lebens. In sehr frischer Art und nichts beschönigend erzählt die Autorin in einem vorzüglichen ersten Teil aus der Frühzeit Charles', von dem ausgelassenen Militärleben, der kühnen marokkanischen Expedition. Dann folgt, nach seiner Umkehr, das Leben im Trappistenkloster und die Jahre im Heiligen Land. Aus seinen zahlreichen Briefen an Verwandte und Freunde bekommt man einigen Einblick in diese glühende Seele. Sie zeigen etwas vom menschlich Liebenswürdigsten an seinem Wesen. Ob im dritten Teil, das Leben in der Sahara, das Bild nicht einseitig geraten ist, da de Foucauld sich sozusagen völlig

identifiziert mit der Sache der französischen Kolonisierung und gleichsam als Agent in ihren Diensten gezeichnet wird? — Die Übersetzung aus dem Englischen ist nicht besonders schöpferisch. (Ausdrücke wie «ungeheuer» häufen sich.) — Eine prächtige Aufnahme des wunderbar heiteren Antlitzes des Wüstenheiligen ist dem Buch als berechtigte Empfehlung vorangestellt. Jak. Baumgartner

Questions Scolaires aux Missions. Rapports et Compte Rendu de la XXIV^e^ Semaine de Missiologie de Louvain 1954. 242 pp. Museum Lessianum. Desclée de Brouwer 1955.

Die 24. Löwener-Missionswoche war dem so wichtigen Thema der Schule gewidmet. In der gewohnten abwechslungsreichen Weise zeigen Missionare, einheimische Priester, Schwestern und Laien die verschiedenen Aspekte des Themas in den verschiedenen Ländern auf. So orientierend diese Beiträge sind, in der engern Themastellung und im Aufbau sind sie doch wieder zu verschiedenartig, als daß sie zu einem geschlossenen Bild des Problemkreises führen könnten. Es ließe sich fragen, ob man nicht einmal probieren sollte, die zu behandelnden Probleme des Gesamtthemas zum voraus ganz klar abzugrenzen und skizzenartig darzustellen und den Referenten auszuhändigen. An der Missionswoche selber würde dann Punkt für Punkt durchgearbeitet. Nach einem kurzen Vortrag, der diesen einen Punkt im allgemeinen umreißen würde, würde jeder Referent die Dokumentation aus seinem Missionsland hinzugeben. Der praktische Ertrag würde auf diese Weise wohl noch größer und die Arbeitsgemeinschaft noch lebendiger.
P. Walbert Bühlmann

Les missions et le prolétariat. Rapports et Compte Rendu de la XXIII^e^ Semaine de Missiologie de Louvain 1953. 250 pp. Museum Lessianum, Desclée de Brouwer, Bruxelles-Bruges-Paris 1954.

Allen Verantwortlichen und allen jenen, denen die Zukunft von Kirche und Mission am Herzen liegt, sind mit den Veröffentlichungen der «Semaines de Missiologie de Louvain» wertvolle Hilfsmittel in die Hand gegeben. Mit einer eindringlichen Beharrlichkeit greifen die Rapporte der letzten Jahre immer wieder die Sozialprobleme auf (1951: Problèmes sociaux et missions, 1952: Le rôle des laïcs dans les missions, 1953: Les missions et le prolétariat). Sie tragen damit wirklich der gegenwärtigen Situation in den Missionsländern und den Weisungen der Enzyklika «Evangelii praecones» Rechnung. — Im ersten Teil des vorliegenden Berichtes wird die Situation gezeichnet. Eine Darlegung über die wirtschaftliche und soziale Umformung der afrikanischen Gesellschaft und verschiedene Situationsbilder aus dem afrikanischen, asiatischen und ozeanischen Raum machen klar, wie durch die Industrialisierung und die damit gegebene Abwanderung vom Land in die Stadt die überlieferte völkisch-soziale Ordnung zusammenbricht. Will die Kirche nicht das arbeitende Volk verlieren wie im vergangenen Jahrhundert im Abendland, dann muß sie handeln. Wie sie das z. T. bereits tut, und wie sie es noch mehr und bewußter tun soll, das zeigen die Referate des zweiten Teils. Es sind vor allem drei Dinge nötig: eine große Anpassungsfähigkeit von Seiten der Missionare, soziale Institutionen und — gerade für diese Werke — die Mithilfe spezialisierter Laien. Zum richtigen Verständnis dieser neuen Aufgaben macht P. Masson S. J. im Schlußwort darauf aufmerksam, daß die Kirche zwar keineswegs das Paradies erwarte auf dieser Welt, die ja für uns immer Tal der Tränen und Weg zur ewigen Heimat bleibt; daß es aber «doch die Pflicht aller ist, soweit möglich unsern Brüdern die Nöte, das Elend und die Ängste dieses Lebens zu mildern, zu lindern und zu erleichtern» (Enz. «Ev. praec.»).
P. Lukas Gämperle OFMCap.

Albright, William F., Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen. 269 S. Ernst Reinhardt Verlag München/Basel 1956.

Arce, P. Augustin, OFM, Hechos Sacrilegos en el Sepulcro de Cristo 1757. 35 pp. Studia et Documenta Orientalia 3. Centro de Estudios Orientales, Cairo 1956.

Assfalg, Julius. Die Ordnung des Priestertums. Ein altes liturgisches Handbuch der koptischen Kirche. XXVII+167 S. Publications du Centre d'Etudes Orientales de la Custodie Franciscaine de Terre-Sainte. Coptica 1, Le Caire 1955.

Camps, Arnulf, OFM, An unpublished letter of Father Christoval de Vega, S. J. its Importance for the History of the second Mission to the Mughal Court and for the Knowledge of the Religion of the Emperor Akbar. 18 pp. Studia et Documenta Orientalia 4, Cairo 1956.

Ceccherelli, P. Claudio, OFM, El Bautismo y los Franciscanos en Mexico (1524—1539). 99 pp. Thesis ad Lauream (Pars dissertationis). Pontificio Instituto Cientifico Misionero de Propaganda Fide. Estrato da «Missionalia Hispanica» Nr. 35, Madrid 1955.

Dehergne, Joseph, S. I., Les Missions du Nord de la Chine vers 1700. Etude de Géographie missionaire. 46 pp. Extr. ex Archivum Historicum Societatis Iesu vol. XXIV, 1955.

D'Elia, Pasquale M., S. J., Le Missioni cattoliche in Asia viste da un Diplomatico Indiano. 48 pp. Estratto da «La Civiltà Cattolica» 1955, IV, 49ss; 266ss; 523ss.

D'Olwer, Luis Nicolau, Fray Bernardino de Sahagún (1499—1590). 229 pp. Instituto Panamericano de Geografia e Historia. Historiadores de América IX. Mexico, 1952.

Echeverria, Lamberto de, El Matrimonio en el Derecho canonico particular posterior al Codigo. 419 pp. Victorensia Vol. III. Editorial del Seminario, Vitoria 1955.

Eidlitz, Walther, Die indische Gottesliebe. 340 S. Verlag Otto Walter, Olten und Freiburg i. Breisgau, 1955.

Evangelische Marienverehrung. 96 S. «Eine Heilige Kirche», Zeitschrift für ökumenische Einheit 1955/56 Heft I. Ernst Reinhard Verlag München/Basel.

Glasenapp, Helmut von, Die Religionen Indiens. XII/394 S. 2. Aufl. Alfred Kröner-Verlag, Stuttgart o. J.

Hajjar, P. Joseph, L'Apostolat des Missionaires Latins dans le Proche-Orient selon les Directives Romaines. 48 pp. Jérusalem 1956.

Hessen, Johannes, Thomas von Aquin und wir. 145 S. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1955.

Koppers, Wilhelm, Fünfzig Jahre ethnologisch-historische Australienforschung. Völkerkunde, Sprachforschung, Prähistorie, Religionsgeschichte. Sonderdruck aus «Saeculum» VI, Heft 4, 432—441.

— — Diffusion: Transmission and Acceptance. Reprinted from «Yearbook of Anthropology» New York 1955, 169—181.

Leo, Luigi, Riflessi Religiosi dell'Islam in Mille e una Notte. 94 pp. Studia et Documenta Orientalia 1, Centro di Studi Orientali della Custodia Francescana di Terra Santa. Cairo 1955.

Mulders, Dr. Alph. Na Vijf en Twintig Jaar. SA Het Missiewerk 1955, 193—204.

— — Bibliografisch Overzicht van de Missiewetenschappelijke Literatuur 1955. SA Het Missiewerk 1955, 243—262.

Nuyts, J., C. I. C. M. (Scheut), A Propos du Père Lebbe. 59 pp. Editions de Scheut, Scheut-Bruxelles 1956.

Ohm, Thomas, Wichtige Daten der Missionsgeschichte. 200 S. Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft, Heft 4. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster i. Westf. 1956.

Pachomiana. Commémoration du XVIème Centenaire de St. Pacôme l'Egyptien (348—1948). XVIII+125 pp. Publications du Centre d'Etudes Orientales de la Custodie Franciscaine de Terre-Sainte. Coptica 3. Le Caire 1955.

Piana, Celestino, OFM, La Custodia di Terra Santa negli Anni 1762—1767. 49 pp. Studia et Documenta Orientalia 2. Centro di Studi Orientali, Cairo 1956.

Plattner/Moosbrugger, Christliches Indien. Eine Fahrt durchs Land der Hindus auf den Spuren katholischer Missionare. 148 S. mit 100 Tiefdruckbildern. Atlantis-Verlag, Zürich 1955.

Rétif, André, s. j., Bible et Mission. 40 pp. Résumé des Conferences Missiologiques, Paris 1954/55.

— —, Les Prophètes et la Mission. 33 pp. Résumé des Conferences Missiologiques, Paris 1955/56.

Schweinitz, Hellmut von, Buddhismus und Christentum. 78 S. Glauben und Wissen Nr. 14. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1955.

Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum. 21. Bd.: Missionsliteratur von Australien und Ozeanien 1525—1950, n. 1—1410. XVI+796 S. Verlag Herder, Freiburg 1955.

Tucker, A. N. and **Mpaayei,** J. T. O., A Maasai Grammar with vocabulary. 317 pp. Publications of the African Institute, Leyden No. II. Longmans, Green and Co., 6 & 7 Cifford Street, London 1955.

Walther, Gerda, Phänomenologie der Mystik. 264 S. Walter-Verlag, Olten und Freiburg i. Br. 1955.

Wicki, Josef, SJ, Die ältere katholische Mission in der Begegnung mit Indien. Sonderdruck aus «Saeculum» VI, Heft 4, 345—367.

— —, Il patronato porthogese d'Oriente. Estrato da «La Civiltà Cattolica» Roma 1955, III, 527—529.

Bücher zum Problem: Esoterik und Parapsychologie

Gerda Walther:
Phänomenologie der Mystik
Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. G. Frei
264 Seiten. Leinen Fr. 15.80

John Björkhem:
Die verborgene Kraft
Probleme der Parapsychologie
Mit einem Vorwort von Prof. Dr. H. J. Urban
250 Seiten. Leinen Fr. 14.90

Alfons Rosenberg:
Die Seelenreise
Wiedergeburt — Seelenwanderung — Aufstieg durch die Sphären
238 Seiten. Leinen Fr. 11.75

Auf Ostern 1956 erschienen:
Schwarzer Hirsch:
Die Heilige Pfeife
Glaubenswelt und Weistum der Sioux-Indianer
234 Seiten. Leinen Fr. 16.80

In Buchhandlungen. **Walter Verlag Olten**

Der sakrale Charakter der Kirchenmusik in den Missionsländern

Von Joseph *Kellner* SJ, Manila

Zu den erfreulichen Seiten im Missionsleben der Gegenwart gehört unstreitig die wachsende Pflege einheimischer Musik im Dienste der Kirche, vor allem von seiten der kirchlichen Behörden. Wir erinnern nur an die Worte, die Kardinal Celso Costantini in Vorbereitung der Vatikanischen Missionsausstellung dem kirchenmusikalischen Wirken der Missionare gleichsam als Leitspruch mit auf den Weg gegeben hat: «Omnis lingua confitebitur Deo! Jede Sprache, ein klingendes Bekenntnis zu Gott!» [1] Gleichsam als Echo empfiehlt das erste indische Plenarkonzil vom Jahre 1950 eifrig die Pflege indischer Melodien (ragas) und erlaubt auch den diskreten Gebrauch einheimischer Begleitinstrumente zum Gesang [2]. Das Bestreben, bodenständige Gesänge an die Stelle europäischer Kirchenlieder zu setzen, findet immer mehr Verständnis und Förderung bei zeitaufgeschlossenen Missionaren. Dies ist umso mehr zu begrüßen, als die in den Missionen eingeführten europäischen Lieder vielfach gerade der Verfallszeit des Kirchenliedes entstammen.

So kommt der Glaubensbote immer häufiger in die Lage, über Zulassung und Nichtzulassung einer neuen Tonschöpfung zum Gottesdienst urteilen zu müssen. Meist steht dann der Missionar Gebilden einer ihm fremden Musikwelt gegenüber, Äußerungen einer Kultur, die ihm auch bei langem Studium und vielleicht jahrzehntelangem Bemühen im Innersten doch fremd geblieben ist. Gewiß, wir haben die klaren Weisungen der kirchenmusikalischen Gesetzgebung mit der Forderung nach Heiligkeit, künstlerischem Wert und Allgemeinverständlichkeit, letztere ergänzt durch die missionarisch wichtige Bejahung der nationalen Eigenart der einzelnen Völker; wir haben auch den gregorianischen Choral als Leitbild und Wegweisung unseres Urteils. Im konkreten Einzelfall besteht aber immer die Gefahr, das persönliche Gefühl zu sehr sprechen zu lassen, das ja beim Ausländer meist so ganz anders antwortet als die Seele des Einheimischen. Dies gilt besonders für die Frage, ob ein bestimmtes Werk der Musik die von der Kirche geforderte Heiligkeit besitzt. Über den künstlerischen Wert einer Komposition mag das Urteil der Presse und der Fachkreise zur Klarheit führen; die Allgemeingültigkeit wird dem musikalischen Ausländer das öftere Anhören bestätigen oder in Abrede stellen. Wann aber darf er sagen: Dieses Werk besitzt die von der Kirche für den Gottesdienst erforderte Heiligkeit, oder: diesem Werk mangelt die verlangte Heiligkeit? Allzu leicht erliegen wir der Gefahr, ein Lied, eine Komposition zu verwerfen, weil sie uns persönlich einen «unheiligen, unkirchlichen Eindruck» macht. Und doch wäre vielleicht das Werk würdig,

[1] vgl. Die katholischen Missionen 1950, Heft 6, S. 165.
[2] Acta et Decreta Primi Concilii Plenarii Indiae, NN. 352—354.

«klingendes Bekenntnis zu Gott» auch im Gottesdienst zu sein. Das Gefühl ist ein sehr unsicherer Faktor, auch bei der Lösung der Aufgabe, über den sakralen Charakter einer Komposition zu entscheiden. Und wer kann bei der vielgestaltigen und notwendigen Ausbildung künftiger Missionare noch daran denken, sie auch noch darin besonders zu schulen? Es ist daher keine müßige Aufgabe zu fragen, wann einem Musikstück die Bezeichnung «heilig» im Sinn der Zulässigkeit zu gottesdienstlichem Gebrauch zukommt. Gibt es vielleicht das eine oder andere Merkmal, das uns ein sicheres, objektives Urteil erlaubt, ob ein bestimmtes musikalisches Werk nicht nur «religiöse Musik» ist, sondern ob es «heilig» und daher — die übrigen eben genannten Eigenschaften vorausgesetzt — zum Gebrauch in der Kirche zuzulassen ist im Sinne des Motu proprio vom 22. November 1903, das ja das kirchenmusikalische Grundgesetz darstellt. Dort heißt es: «Die Kirchenmusik muß also die besonderen Eigenschaften der Liturgie besitzen, vor allem die Heiligkeit und Güte der Form; daraus erwächst ein weiteres Merkmal von selbst, die Allgemeinheit. Sie muß heilig sein, daher muß alles Weltliche nicht allein von ihr selbst, sondern auch von der Art ihres Vortrages ferngehalten werden . . .» (n. 2). Diesen Worten des heiligen Papstes Pius X. entnehmen wir ein Dreifaches:

1. Der kirchliche Charakter eines Musikwerkes, seine Heiligkeit, wie wir auch sagen können, kann durch den Vortrag allein schon beeinträchtigt, ja zerstört werden. Ein an sich für den Gottesdienst geeignetes Werk kann durch die Art, wie es dargeboten wird, verweltlicht, zu einer Opern-Arie, einem Militärmarsch oder einer Tanzweise umgeprägt und dadurch allein für die Kirche unmöglich werden. Oder ein Lied wird mit einer derart sinnlich-gefühlvollen, schmachtenden Atmosphäre umgeben, die dem zurückhaltenden, ja strengen Ernst der Liturgie widerspricht und darum des Gottesdienstes unwürdig ist. Einige Beispiele: Die Melodie von Joseph Haydn «Gott erhalte Franz, den Kaiser» wurde in der alten Donaumonarchie und später in der ersten österreichischen Republik (mit mehrmals geändertem Text, zuletzt auf O. Kernstocks «Sei gesegnet ohne Ende») in einem langsamen Tempo als feierliche Hymne gesungen (in Frankreich ist diese Melodie heute noch Sakramentslied mit dem Text «Tantum ergo»). In Deutschland hingegen sang man die gleiche Melodie wesentlich rascher und dadurch allein wurde die Weise als «Deutschlandlied» zu einem Marschlied. Bloße Änderung des Tempos würde aus dem «Stille Nacht» unweigerlich einen Ländler oder Walzer machen. Der Gefühlsgehalt eines Liedes, durch ein starkes «Glissando», ein «Verschleifen» und «Schmieren» überbetont oder durch opernhaft übertriebenes Akzentuieren unterstrichen, kann ein Lied in der Kirche unmöglich und ungenießbar machen. Man wird jedoch mit einer gewissen Verschiedenheit der einzelnen Nationen rechnen müssen: der Italiener empfindet nicht genau so wie der Spanier und beide wieder anders als der Deutsche, Engländer oder Amerikaner. Auch in den Missionsländern ist es so.

2. Aus dem Motu proprio geht weiters hervor, daß auch abgesehen vom Vortrag ein Unterschied zwischen sakraler und profaner Musik besteht. Gibt es also Musik, die von sich aus, ohne Rücksicht auf den Text sakral,

kirchlich-liturgisch genannt werden kann? Allerdings, wir haben eine solche, die wir uns kaum anders als religiös vorstellen können: das ist der Gregorianische Choral. Wer könnte sich den Introitus der 1. Weihnachtsmesse «Dominus dixit ad me» oder das Graduale vom Gründonnerstag «Christus factus est» mit einem weltlichen Text gesungen vorstellen? Und doch wissen wir, daß im 12. und 13. Jahrhundert die fahrenden Spielleute unbedenklich geistliche Lieder — auch die waren Choral — mit einem weltlichen Text gesungen haben und umgekehrt das geistliche Lied im 14. Jahrhundert durch die Aufnahme weltlicher Volkslieder nicht unbedeutend bereichert wurde; es war die Blütezeit der sog. Chanson-Messen und der noch lange geübten Parodie-Messen, in denen der Cantus firmus einem weltlichen Lied entlehnt wird. «L'homme armé», «Cucu», «Le serviteur», «Caput», «O rosa bella» waren beliebte cantus firmi, die man canonartig für Meßkompositionen behandelte — selbst Meister wie Senfl und Palestrina verschmähten nicht diese Kompositionsweise. Erst das Trienter Konzil hat die Parodie-Messen verboten und damit einen klaren Trennungsstrich zwischen profaner und sakraler Musik gezogen [3]. Vielleicht wird man sagen müssen, daß im Mittelalter mit seiner geschlossenen christlichen Kultur alle Lebensgebiete von einem religiösen, christlichen Geist getragen waren, derart, daß wir noch heute in unserem Kirchenliederbestand Melodien finden, deren weltliche Abstammung unser Ohr schwerlich ahnen könnte: «O heil'ge Seelenspeise» (H. Isaak, † 1517, «Innsbruck, ich muß dich lassen»), «Zu Bethlehem geboren» (geht auf ein französisches Volkslied des 16. Jahrhunderts zurück), «O Haupt voll Blut und Wunden» (ein Minnelied «Mein Gemüt ist mir verwirret», Melodie von H. L. Haßler, 1601) — all diese Lieder sind heute mit Recht würdige Bestandteile des Schatzes der deutschen Einheitslieder. «Neben die allein anerkannte Musica sacra ist die Musik der Ritter im Minnesang, die des Volkes im geistlichen und weltlichen Volkslied getreten, wobei allerdings nicht übersehen werden darf, daß auch diese Kunstschöpfungen sich zunächst auffallend stark an die Tonsprache des gregorianischen Chorals geklammert haben.» [4] Es ist mithin nicht immer leicht, eine Tonschöpfung ohne Berücksichtigung ihres Textes der geistlichen oder weltlichen Sphäre zuzuweisen. Denn sehr oft wird eine Komposition erst durch ihren Text differenziert und ist in sich genommen zunächst nur «ernste Musik», sowohl «geistlich» wie «weltlich». Wer denkt da nicht an Anton Bruckners Blechbläserchoräle, besonders in der 5. Sinfonie, die man geradezu Fronleichnamsmusik genannt hat? Umgekehrt — um ein krasses Beispiel zu nennen — wäre es so ganz ausgeschlossen, das Ave verum von Mozart, ein Lied von einzigartiger religiöser Weihe, durch bloße Änderung des Textes zu einer ernsten, aber immerhin weltlichen Arie umzugestalten? Es mag Melodien von eindeutig religiösem, kirchlichem Charakter geben, sicher ist, daß die Mehrzahl der Singweisen hinsichtlich ihrer Verwendung in bzw. außer der Kirche zunächst indifferent ist. Da mag uns nochmals ein Blick auf den oben angeführten Satz aus dem Motu proprio weiterhelfen:

---

[3] vgl. Fritz Högler, Geschichte der Musik, Wien 1951, Österreichischer Bundesverlag, 1. Band, S. 134.

[4] ebd. S. 79.

3. Die «Heiligkeit», mithin die kirchliche Brauchbarkeit eines musikalischen Gebildes wird hier von der kirchlichen Autorität weniger positiv als vielmehr negativ umschrieben: es soll alles Profane, alles Weltliche ferngehalten werden. Die gleiche Wahrnehmung machen wir auch in anderen Äußerungen der kirchlichen Gesetzgebung für kirchliche Kunst. So heißt es z. B. in einer Instruktion des Hl. Offiziums über Kirchenkunst: «Der Kirchenbau mag sich neuer Formen bedienen; er darf sich aber in keiner Weise den Profanbauten angleichen.» (Instructio S. Officii 30. Jun. 1952.) In gleiche Richtung weist der einzige Canon, der im kirchlichen Gesetzbuch von der Musik handelt (can. 1264 § 1): «Musicae, in quibus sive organo aliisve instrumentis sive cantu lascivum aut impurum aliquid misceatur, ab ecclesiis omnino arceatur.» In gleicher Weise betont die neue Enzyklika «Musicae sacrae disciplina» vom 25. Dezember 1955 über die sakrale Musik: Sancta sit: quidquid profanum sapit, neque in se recipiat neque in eos modos quibus proponitur, irrepere sinat. «Leichte Musik» gehört nicht in die Kirche. Aber auch «ernste Musik» kann immer noch «profan» sein: Niemandem fällt es ein, eine Beethoven- oder Bruckner-Symphonie aus dem Konzertsaal in die Kirche zu verpflanzen, mag letztere auch noch so weihevolle Bläser-Choräle in sich schließen.

Profane Musik soll der Kirche fernbleiben. Wir wollen daher nicht fragen, wann eine Musik «heilig» ist, sondern wir wollen untersuchen, welche Merkmale etwa imstande sind, eine Musik zur profanen zu machen. Das können oft rein äußere Gründe sein. Ein Lied, eine Melodie aus dem Konzertsaal oder von der Opernbühne weckt im Hörer auch entsprechende Erinnerungen, m. a. W. statt die Seele zu Gott emporzutragen, werden die Gedanken in die profane Welt geführt. Ist das der Fall, wird dadurch allein das Musikstück für den Gebrauch in der Kirche ungeeignet. So hat erst kürzlich, nach dem Beispiel anderer Bischöfe, der Erzbischof von Chicago, Kardinal Stritch, für seinen Kirchensprengel mehrere Vertonungen des Ave Maria verboten, z. B. jenes von Bach-Gounod (ein Bach'sches Klavier-Präludium, das später von Gounod zu einem Liebeslied umgearbeitet wurde), von Verdi (aus der Oper Othello), von Mascagni (das auf das Intermezzo aus «Cavalleria rusticana» zurückgeht), Schubert (ein Lied für den Konzertsaal), ferner den Hochzeitsmarsch von Mendelssohn und aus R. Wagners Lohengrin [5]. So mag z. B. auch das Vorspiel zu Wagners «Parsifal» ein Muster vor religiöser Weihe sein — für den Gebrauch in der Kirche ist es trotzdem ungeeignet, eben weil es von der Bühne herkommt.

Für Missionsländer kommt diesem Grundsatz keine geringe Bedeutung zu. Die Musik vieler Naturvölker hat magische Bedeutung. Sie ist ihnen ein Zaubermittel, das, oft verbunden mit Tanz, den Menschen in eine Art Rauschzustand versetzt, in dem er dann über die übernatürlichen Kräfte der Geisterwelt Macht hat und seinen Wünschen gefügig macht. Gelangen dann solche Stämme zum Christentum und will man derartige Gesänge im Gottesdienst, mit christlichen Texten versehen, singen lassen, stößt man auf den unerwarteten Widerstand der Eingeborenen. So erging es

[5] vgl. Time, Pacific Edition, Chicago Il., U. S. A., vol. LXVI. No. 17, p. 18.

z. B. dem Kongo-Missionar P. G. de Geeter. Er ließ sich die Gesänge seiner Neger vorsingen und äußerte sich, daß er so auch in der Kirche singen lassen wolle. Da sagten ihm seine Christen rund heraus: «Pater, so kann man in der Kirche nicht singen.» Und als er meinte: «Natürlich werde ich andere, religiöse Texte unterlegen», blieben seine Schwarzen bei der Ansicht: «Nein, Pater, alle Welt wird lachen». [6] Ein anderer Missionar, P. H. Nekes P. S. M., berichtet: «Alle Versuche meinerseits, die einheimische Dichtkunst und Musik in die Kirche zu verpflanzen, scheiterten an der Idee der Christen, daß nichts Heidnisches in die Kirche gehöre.» [7] Das ist nicht überall so. In China spielen die einheimischen Musikkapellen beim christlichen Gottesdienst wie bei heidnischen religiösen Feiern wie Hochzeit, Begräbnis und anderen Festen die gleichen Musikstücke, von denen die Überlieferung wissen will, daß sie von den Opferzeremonien der alten Kaiser herstammen. Kein Christ nimmt daran Anstoß. Bei Christen und Heiden gelten sie als würdiger Ausdruck religiöser Gefühle. Da sie textlose Instrumentalweisen sind, genügte meist schon eine geringfügige melodische Änderung, um diese Musik zu «christianisieren», wenn sie überhaupt geändert wurde.

Sofern reine Instrumentalmusik nicht ausgesprochen profane Züge trägt — davon wird noch genauer die Rede sein — scheint die Übernahme in den christlichen Gottesdienst leichter zu sein als jene, die an einen Text gebunden ist. In der nämlichen Provinz Hopeh, in der bei religiösen Gelegenheiten von Christen und Heiden die gleichen Instrumentalstücke Verwendung fanden, waren die chinesischen Christen hinsichtlich textgebundener Musik viel heikler. Der chinesische Künstler Kiang wen ye aus Formosa stieß in der Nationalbibliothek in Peking auf sehr alte chinesische Natur-, Liebes-, Hochzeitslieder usw. Von ihnen angeregt und zuweilen auch unter Verwendung derselben schuf er Psalmen, Messen und andere Gesänge, die durch ihre eigenartige Schönheit und tiefe Empfindung sich auszeichnen. Als er damit an die Öffentlichkeit trat, fand er wohl begeisterte Bewunderer seiner Kunst. Vorträge mit Einführungen und Beispielen wurden gehalten, gar manche Missionare setzten sich für die Verbreitung dieser Gesänge ein. Aber ein durchschlagender Erfolg blieb diesem vielversprechenden Anfang versagt: von den fünf geplanten Liederheften sind bis heute erst zwei erschienen. Wohl setzte sich das eine oder andere Lied durch, etwa das andächtige Wan fu Ma li ya (Ave Maria) oder der hinreißend-wuchtige Psalm 150. Diese Kompositionen haben ihre Freunde vor allem unter den Studenten, weniger im Volk. Da heißt es nur zu leicht: Diese Gesänge sind freilich echt chinesisch, aber sie klingen ja wie die alten Hochzeits- und Liebeslieder. Ob darin der Grund zu suchen ist für das mangelnde Interesse der chinesischen Christen? Oder macht sich auch hier, wie auch sonst, der Einfluß europäischen Denkens auf chinesische Geistesart fühlbar? Jedenfalls darf nicht vergessen werden, daß sich die Lieder eines Kiang wen ye sicher leichter durchgesetzt hätten, auch auf dem Lande, wenn die Entwicklung katholischen

[6] Johannes Beckmann, Die katholische Kirche im neuen Afrika, Einsiedeln/Köln 1947, Verlag Benziger, S. 236.
[7] ebd. S. 235.

Lebens in China nicht durch die kommunistische Flut überschwemmt und erstickt worden wäre.

Sehr erfreuliche Erfolge werden aus Neuguinea gemeldet. Dort schuf P. J. Küppers SVD. Kirchenlieder in der Art der einheimischen Kanakengesänge, die von Christen und Heiden mit großer Begeisterung gesungen werden [8].

Nach äußeren Gründen, die eine Komposition «verweltlichen» und dem liturgischen Gebrauch entgegenstehen können — Herkunft oder Anklang an Schöpfungen der Bühne, des Konzertsaales, von abergläubischen, heidnischen Riten und Gebräuchen, Erinnerungen, die der Andacht des gläubigen Volkes abträglich sein können — bleibt noch zu untersuchen, ob es vielleicht auch innere Gründe gibt, die zum Ausschluß eines bestimmten Werkes vom gottesdienstlichen Gebrauch zwingen, Merkmale, durch die ein Lied, ein Musikstück seiner inneren Natur nach «profan» wird. Damit meinen wir nicht die künstlerische Selbstherrlichkeit eines Werkes, durch die es den liturgischen Rahmen sprengt und aufhört, dienende Kunst zu sein (wie etwa eine Symphonie oder manche überdimensionale Messen unserer großen Meister), sondern wir fragen nach ganz konkreten Merkmalen in Melodik, Rhythmik und Tempo, Harmonie, Instrumentation, die ein Werk «verweltlichen». Nur so sind wir imstande, uns ein objektives und im Sinne der Kirche richtiges Urteil über die «Heiligkeit» eines Musikstückes zu bilden.

Melodik. Die Intervalle, kleinere und größere, sind zunächst indifferent. Man wird nicht sagen können, daß eine Terz und eine Quint sich verschieden verhalten, wenn nach dem kirchlichen oder profanen Charakter der Musik gefragt wird. Dominikus Johner OSB. hat den Versuch einer Ästhetik des Chorals und der im Choral gebrauchten Intervalle versucht [9]. Er betont, daß man vorsichtig sein müsse in der Zuweisung einer bestimmten Gemütsbewegung zu einem bestimmten Motiv (bzw. Intervall). Eher könnte man auf den Grad der seelischen Erregung schließen in dem Sinn, daß mit der wachsenden Weite eines Intervalls auch eine tiefere seelische Erregung zum Ausdruck kommt. Von den aufschlußreichen Deutungen der verschiedenen Intervalle interessiert uns hier nur, was Johner über die Verwendung von Halbtonschritten sagt. Er weist an verschiedenen Beispielen aus der Choralliteratur nach, daß eine Melodie umso weicher klingt, je mehr Halbtonschritte darin Verwendung finden. Und wirklich, wenn man etwa die Communio des Festes der Unschuldigen Kinder auf sich wirken läßt mit dem wiederholten Halbtonschritt h-c (9 Mal) bzw. c-h (5 Mal), dann glaubt man die Totenklage der unglücklichen Mütter über ihre ermordeten Kinder zu hören. — Das mag hier als Ausnahme zulässig sein (wie die violette Tagesfarbe statt der roten an diesem Tage) und es werden nicht viele Parallelen in den Choralbüchern sonst zu finden sein, nicht einmal in den Tagen, die der Passion des Herrn geweiht sind. Denn im allgemeinen widersetzt sich die Diatonik des Gregorianischen Chorals einer allzu häufigen Anwendung des Halb-

[8] Die katholischen Missionen 1953, Heft 5, S. 146.
[9] Dominikus Johner O. S. B. Große Choralschule, Regensburg 1937, Pustet. S. 204—222.

tones. Das geht so weit, daß er nicht selten dem Tritonus f-h, also der übermäßigen Quart, den Vorzug vor einem zu b erniedrigten h gibt [10]. Das verleiht dem Choral seine männliche Kraft und herbe Zurückhaltung. Weiche Gefühlsseligkeit, die in der profanen Musik ohne weiteres tragbar erscheint und auf der Bühne oder im Konzertsaal berechtigt sein mag, kann u. U. in der gottesdienstlichen Musik geradezu peinlich wirken. Daher wird man sagen müssen, daß allzu bunte Chromatik in der Melodie (weniger in der Begleitung) mit öfters wiederholten oder sonstwie unterstrichenen Halbtonschritten auf verschiedenen Stufen der Tonleiter eine Melodie dem profanen Bereich näherrückt.

Die Probe aufs Exempel können wir etwa an Wagners Pilgerchor aus «Tannhäuser» machen. Wenn wir einen Augenblick davon absehen, daß diese Tonschöpfung auf der Bühne beheimatet ist, könnte man ihr ohne weiteres liturgische Brauchbarkeit zuschreiben: ernst, weihevoll, würdig schreitet die Melodie dahin, ein jüngerer Bruder zu dem mittelalterlichen «In Gottes Namen fahren wir». Doch Halt! Auf einmal wird sie unruhig: auf einen Oktavensprung folgen einander zwei kleine Sekunden und das nicht nur einmal, sondern in chromatischen Ausweichungen von der Haupttonart dreimal hintereinander und nach wenigen Noten ein zweites Mal: waren wir anfangs im Geiste in einer kirchlichen Prozession, so hat uns dieses Mittelstück mit seinen wiederholten Halbtonschritten — zusammen mit den dann folgenden chromatischen Läufen der Streicher — wieder auf die Bühne zurückgeführt: der Pilgerchor hat sich dadurch als echtes Weltkind ausgewiesen. Zu häufige Verwendung von Halbtönen auf verschiedenen Stufen der Melodie sind der «Heiligkeit» eines Musikwerkes abträglich. Das gilt zunächst von der Musik des Abendlandes. Muß man das aber auch von der Musik anderer Kulturkreise sagen, die oft auf ganz anderen Tonsystemen und Tonleitern beruhen? Die außereuropäische Musik kennt allerdings Vierteltonsysteme und Halbtonleitern, wie z. B. das Tonsystem von 23 Vierteltönen innerhalb einer Oktav, die durch fortschreitende Teilung der den Normton erzeugenden Flöte im Verhältnis 2 : 3 entstanden ist; nach Fritz Bose [11] ist es die Grundlage der chinesischen Musik und hat sich über die ganze Welt, bis nach Afrika und Amerika hinein verbreitet. Dieses Tonsystem wird aber in der Praxis auf Skalen reduziert, die nur einzelne Töne daraus auswählte, etwa die alt-chinesische Fünftonleiter fis, gis, ais, cis, dis (auch von den brasilianischen und melanesischen Panflöten verwendet), die überhaupt keinen Halbton kennt, oder die gleichstufige Halbquartleiter der Slendro und Pelog auf Java mit ihren Dreivierteltönen — fast allen ist eine gewisse Scheu vor dem Halbton eigen. Das theoretische Vierteltonsystem dient nur zu Transpositionen, so wie etwa in der europäischen Musik ein Musikstück von Cis-dur nach C-dur versetzt wird.

Eine andere Eigenart orientalischen Musizierens darf jedoch nicht übersehen werden: Es hat vielfach bestimmte melodische Floskeln und Melodietypen, die mit ganz bestimmten Empfindungen und Gefühlsinhalten

---

10 Beispiele ebd. S. 207 f. und 218.
11 Atlantisbuch der Musik, Zürich/Freiburg i. Br. 1953, S. 805 ff.

verbunden werden. So sind z. B. die Ragas in Indien oft nach den Tageszeiten bestimmt und mit ihrem Ethos erfüllt. Oder das Ethos wird nicht von der melodischen Formel als solcher bestimmt, sondern von der absoluten Tonhöhe. Hypolydisch galt in der griechischen Musik als erotisch, weil der Hauptton g der Venus zugeordnet war. Man ersieht daraus, daß durch solche Gedankenverbindungen — man könnte sie auch musikalische Symbolik nennen — ein Lied, das unseren Ohren durchaus kirchlich klingt, für andere Ohren ausgesprochen profan, ja sogar obszön sein kann. — In Gebieten, deren Bewohner eine Tonsprache sprechen — wie z. B. das Chinesische, wo also die bloße Veränderung der Sprechmelodie auch schon eine Änderung des Wortsinnes zur Folge hat — sind Lieder mit ausländischen Melodien besonders leicht unliebsamen Mißdeutungen ausgesetzt: Über derartige Mißgriffe von Ausländern liefen unter dem einheimischen Klerus manche Histörchen aller Schattierungen!

Rhythmik und Tempo. Man wird nicht behaupten können, daß nur solche Lieder für den Gebrauch in der Kirche geeignet sind, die im $^4/_4$-Takt geschrieben sind und im Tempo nicht über ♩ = M. M. 78 hinausgehen. Ein Blick auf die 72 Einheitslieder der deutschen Bistümer und, was das Tempo angeht, auf das nächstbeste Choralstück genügt, um diese allzu einfache Auffassung zu widerlegen. Das Körnchen Wahrheit jedoch, das auch hier verborgen ist, werden wir leicht entdecken, wenn wir uns erinnern, daß die «Heiligkeit» eines musikalischen Werkes von den kirchlichen Dokumenten vor allem dahin erklärt wird, daß alles Unheilige, ausdrücklich Profane, Weltliche, der Kirche und ihrem Gottesdienst ferngehalten werden soll. Typische Formen einer ausgesprochen profanen Musik sind vor allem (Militär)marsch und gesellschaftlicher Tanz. Beide Formen sind durch ein gewisses munteres Tempo und scharf ausgeprägten Rhythmus ausgezeichnet. Zweizeitiger Takt, durch punktierte Noten auf den Hauptzeiten und zuweilen eine fanfarenartige Triole im Auftakt oder einen unbetonten Taktteil, im Tempo des beschwingten Gehens vorgetragen — das macht den flotten Militärmarsch aus. $^3/_4$- oder $^6/_8$-Takt mit kräftigem Hervorheben der schweren Zeiten eins bzw. eins und vier durch längere Noten unter möglichster Beibehaltung der rhythmischen Struktur sowie entsprechend fröhliches Tempo sind Kennzeichen tanzartiger Musik. Bei regelmäßigem Wechsel von halber Note (auf 1) und Viertelnote (auf 3 bzw. 6) entsteht schon bei ziemlich langsamem Tempo der Eindruck des Tanz- oder auch Reigen-Liedes. «Kommt, ihr Gspielen, wir wolln uns kühlen» mag als Beispiel dienen. Das Adventslied «O Heiland, reiß die Himmel auf» vermeidet die Gefahr glücklich durch Änderung des Rhythmus bei «herab, her-(ab)» und «reiß ab vom (Himmel)» und wieder in der letzten Zeile «reiß ab, wo (Schloß)». Eine andere Fassung des gleichen Liedes bringt noch weitere Abwechslung durch je eine Synkope bei «Himmel» (beide Male) und «Riegel». Große rhythmische Abwechslung, die nicht selten auch vor Synkopen nicht zurückscheut, verleiht den alten Kirchenliedern rassige Eigenart, rückt sie weit weg von allen Tanz- und Marschmelodien und erhebt sie hoch über die Eintönigkeit und Langweiligkeit vieler Lieder aus der Verfallszeit des deutschen Kirchenliedes. — Den Tanzliedern stehen die Wiegenlieder nahe, die für die

häusliche Feier der Weihnachtszeit ihre Berechtigung haben, aus der Kirche aber besser fern gehalten werden, wie etwa «Josef, lieber Josef mein», «Laßt uns das Kindlein wiegen». Doch wird man nicht den gleichen Maßstab überall anlegen können. Noch vor 50 Jahren glaubte man «Stille Nacht» nur für außerkirchlichen Gebrauch empfehlen zu dürfen! Wenn dies schon im engen mitteleuropäischen Raum gilt, dann vielmehr noch außerhalb des Abendlandes. Hier, im Orient, Indien, Java, Japan, Ozeanien wie auch in Afrika kommt dem Tanz vielfach eine ganz andere Bedeutung zu als in Europa, steht oft der religiösen Vorstellungswelt viel näher, erfreut sich aber anderseits in sittlicher Beziehung oft keines guten Rufes. So wollte z. B. der berühmte indische Tänzer Rangopal das Vater unser und Ave Maria in einem Ballett darstellen, ein Gedanke, der in kirchlichen Kreisen Indiens selbst Bedenken erregt hat.

Harmonik. Wenn vor 20 und mehr Jahren manche Überstrenge ein Orgelpräludium schon deshalb für unkirchlich erklärten, weil es zu viel Alterationen, Ausweichungen und accidentelle Vorzeichen aufwies, so sind diese Zeiten wohl endgültig vorbei. Immerhin ist es aber auffallend, daß moderne Kirchenkomponisten, wie berichtet wird, den nicht alterierten verminderten Septakkord fast durchwegs vermeiden, während noch zu Peter Griesbachers Zeit er sich noch großer Beliebtheit erfreute. Man wird wohl sagen können, daß seine tonale Unbestimmtheit, die ihn, dem Gehör nach, schier jeder und doch wieder keiner Tonart wirklich zuweist, in seinem Gebrauch Vorsicht nahelegt: er stellt in seiner Häufigkeit eine Leidenschaftlichkeit und einen Gefühlsüberschwang dar, der an Theater und Konzertsaal denken läßt, führt also wieder in die Welt des Profanen. — Für die Missionsländer hat die Frage der Harmonik weniger Gewicht, da die außereuropäische Musik eine Polyphonik in unserem Sinn nicht kennt. Sie übt höchstens ein Übereinander und Nebeneinander mehrerer Stimmen, die parallel in Quarten, Qinten oder Oktaven voranschreiten, ohne eigentliches Akkordempfinden. Der jeweils folgende Vielklang hat keine harmonische Beziehung zum vorausgehenden oder nachfolgenden. Am ehesten gibt es, nach Ansicht von Fritz Bose, in Java und auf Bali schon eine Art harmonischen Empfindens [12]. In den anderen Ländern des Orients müssen solche Erscheinungen dem europäischen Einfluß zugeschrieben werden, der in den Städten das bodenständige Musikleben stark überdeckt und verdrängt und von dort auch auf die ländliche Umgebung ausstrahlt.

Hinsichtlich des Gebrauches von Musikinstrumenten in der Kirche nimmt die neue Musik-Enzyklika vom Weihnachtsfest 1955 einen merklich weniger strengen Standpunkt ein. Während der hl. Pius X. in seinem Motu proprio den Gebrauch von Musikinstrumenten außer der Orgel nur erlaubt und von einer eigenen Erlaubnis des Ordinarius loci abhängig macht («adhiberi possunt; numquam vero sine speciali venia Ordinarii, iuxta Caeremonialis Episcoporum praescripta» l. c. n. 15) und überdies bestimmte Instrumente wie Pianoforte, Schlaginstrumente («instrumentorum omnium maiorem vel minorem strepitum edentium, utpote tympa-

[12] ebd. S. 818.

norum cuiusvis formae et molis, crotalium, tintinabulorum et similium usus vetatur» l. c. n. 19) namentlich verboten werden, nimmt Pius XII. in seiner neuesten Musik-Enzyklika einen merklich weniger strengen Standpunkt ein; es heißt da: «Außer der Orgel gibt es auch andere Instrumente, die für das hohe Ziel der sakralen Musik wirksam herangezogen werden können» [13] und während im Motu proprio Musik der sogenannten Blechmusik-Banda im Kirchenraum streng verboten wird [14], geht die neue Enzyklika mit Stillschweigen darüber hinweg, nennt überhaupt keine bestimmte Art von Instrumenten, die in der Kirche nicht erlaubt wären, sondern sagt nur allgemein: sie könnten Verwendung finden «sofern sie nichts Profanes, Überlautes und Lärmendes an sich hätten» [15]. Ja die Saiten- bzw. Streichinstrumente werden sogar als besonders geeignet hervorgehoben und gelobt [16]. Es bleibt abzuwarten, ob dadurch die betreffenden Abschnitte des Motu proprio außer Kraft gesetzt sind.

Rückblickend können wir feststellen, daß der sakrale Charakter einer Komposition, die zu gottesdienstlichem Gebrauch zugelassen werden soll, nicht positiv bestimmt wird, sondern negativ, d. h. sie darf keine profanen Züge aufweisen, die Sinn und Aufmerksamkeit des christlichen Volkes vom Altare abzögen. Das ist nicht verwunderlich, wenn wir bedenken, daß Musik als Sprache seelischen Erlebens, besonders als Äußerung unserer Gefühlswelt, zunächst nur unsere Affekte, ihre Qualität, Intensität und ihren Ablauf, unabhängig von der gedanklichen Motivierung, ausdrückt. So kann das Gefühl der Trauer z. B., wie sie im 2. Satz von Beethovens Eroica sich ausspricht, einmal «profan», etwa über den Tod eines Freundes, sein, ein anderes Mal aber im Sinn einer «Klage» über den Tod des Welterlösers sakralen Inhalt haben. Selbst unser Mienenspiel wird gewöhnlich erst durch das erklärende Wort näher bestimmt, da wir z. B. Begeisterung in gleicher Weise über einen religiösen wie profanen Gegenstand empfinden und äußern. Dasselbe gilt auch von der tönenden Sprache unseres Herzens, der Musik. Außerdem weist zwar nicht die sakrale Musik, wohl aber die profane Musik in bestimmten Bereichen wie Marsch und Tanz eindeutige Merkmale auf. Das zwang uns, in unseren Überlegungen nicht nach positiv sakralen Merkmalen uns umzusehen, sondern den negativ-sakralen, mithin eindeutig profanen Kennzeichen der Musik nachzugehen. Als negative Merkmale erkannten wir — neben gewissen äußeren Umständen des Anklanges und der Herkunft von Opernbühne, Konzertsaal oder auch heidnischen, abergläubischen Riten — die gehäufte Verwendung verschiedener Halbtonstufen in der Melodie, scharf akzen-

---

[13] «Praeter organum autem alia quoque sunt instrumenta quae efficaciter ad excelsum finem assequendum musicae sacrae in auxilium vocari possunt», Litt. Encycl. «Musicae sacrae disciplina», Osservatore Romano, 1° Gennaio 1956, p. 2, Spalte 2.

[14] «Severe prohibetur symphoniacorum catervis (vulgo bande musicali) in templis psallere» (Motu proprio, l. c. n. 20).

[15] «dummodo nihil profanum, nihil clamosum et strepens redoleant. quod sacrae actioni et loci gravitasi neutiquam conveniat.» Litt. Enc. «Musicae sacrae disciplina» l c.

[16] «Praecellunt autem hac in re parva cithara et alia musica instrumenta, quae plectro fricata sonant, quia, tum sola, tum cum aliis fidibus vel organo sociata, seu maestos, seu laetos animi sensus ineffabili vi quadam exprimunt.» Litt. Enc. «Musicae sacrae disciplina» l. c.

tuierte Rhythmen und Tempi nach Art der Marsch- und Tanzmusik, in der Harmonik die zu häufige Verwendung des verminderten Septakkordes, in der Instrumentierung ausgesprochene Lärminstrumente.

Das ist nicht viel. Aber es ist vielleicht ausreichend, um über eine musikalische Schöpfung ein sachliches Urteil zu fällen, ob es außer der «Form» und «Allgemeinheit» — den von der Kirche so eindringlich verlangten sakralen Charakter, die «Heiligkeit» besitze, um zum Gebrauch im Gottesdienst zugelassen zu werden. Und mehr braucht es ja wohl nicht.

Miscellanea

Zu Beginn des Jahres 1956 wurde in Hongkong von der Catholic Truth Society ein *neues chinesisches Missale* im Umfang von 1364 Seiten auf Dünndruckpapier herausgegeben. Bereits 1934 war die erste Ausgabe dieses Missale erschienen, ein Werk des Pariser Missionars P. Lacquois, seiner chinesischen Confratres und chinesischen Seminaristen des Seminars von Kirin, Mandschurei. Obwohl das Werk verschiedene Ausgaben vor und nach dem Kriege erlebte, war die Verbreitung doch nicht allgemein, einerseits wegen der kriegerischen Ereignisse seit 1937, dann aber auch weil gerade in manchen kirchlichen Kreisen eine Übersetzung des Missale in der Volkssprache des Nordens (statt in der Gelehrtensprache) abgelehnt wurde. Unterdessen hat diese Sprache sowohl durch die Anstrengungen der Nationalen wie vor allem der Kommunisten, die sie als Einheitssprache des Landes bestimmten, eine gewaltige Ausdehnung über ihr Heimatsgebiet hinaus erlebt. Dazu kamen allerdings bei der Übersetzung von P. Lacquois auch Mängel der Sprache, der Ausstattung etc. Doch es war wenigstens ein Weg geebnet, auf dem erprobte Nachfahren weitergehen konnten. P. Marchand MEP, ehemaliger Missionar in der Mandschurei, wurde mit der Neuausgabe betraut. Ihm zur Seite standen die beiden chinesischen Mitarbeiter aus dem Weltklerus, Thomas Tschen aus Ningpo (Tschekiang) und Jakob Tschang aus Honan und für die sprachlichen Verbesserungen ein weiterer chinesischer Laie. Die Mühen dieses Arbeitsteams wurden wesentlich erleichtert durch die unterdessen erschienenen Übersetzungen der Heiligen Schriften, die des Alten Testamentes des Studium Biblicum der Franziskaner und die der Evangelien der Jesuiten von Schanghai. Nach jahrelangem Ringen um die beste und verständlichste Wiedergabe des lateinischen Textes liegt nun ein Werk vor, das einerseits erstmals vollständig das ganze Missale in chinesischer Sprache wiedergibt und anderseits sprachlich und drucktechnisch die vorhergehenden Übersetzungen weit überragt. Wertvolle Einführungen, Einzelerklärungen und Übersichten suchen das Verständnis der heiligen Texte zu erleichtern, so daß die chinesische Kirche, zunächst leider nur die der Diaspora, ein wertvolles Hilfsmittel liturgischen Betens und Opferns erhalten hat. (Cf F. Dufay, Le nouveau Missel Quotidien en chinois. Bulletin de la Société des Missions Etrangères de Paris, Hongkong 1956, 337—345.) Beckmann

L'œuvre de l'education des jeunes Congolais en Belgique 1888–1899

Une page de l'histoire de la politique scolaire de l'Etat Indépendant du Congo

Par A. *Roeykens* O.F.M.Cap.

L'œuvre de l'éducation des jeunes congolais en Beligique, dont nous retraçons ici les débuts, ne nous intéresse pas directement pour sa valeur intrinsèque, mais uniquement en tant qu'elle a contribué à amener les gouvernants de l'Etat Indépendant du Congo à envisager le problème de l'instruction et de l'éducation de la jeunesse congolaise [1].

1. Le Problème de l'éducation des indigènes et le Gouvernement de l'Etat Indépendant du Congo en 1888

Depuis de nombreuses années déja, l'abbé *Van Impe* dirigeait à Gijzegem près d'Alost, en Flandre Orientale, l'institut Saint Louis de Gonzague, un des plus anciens établissements d'instruction en Belgique. C'est lui qui, le 15 juillet 1888, s'adressait à M. *Van Eetvelde*, Administrateur Général des Affaires Etrangères de l'Etat Indépendant du Congo, pour lui offrir son concours «à l'entreprise si généreuse de notre Noble Souverain, à la civilisation, au bien matériel et moral de nos frères du Congo», comme il écrivait.

> Je suis décidé à donner à mes frais l'éducation à deux enfants de l'Etat Indépendant du Congo, enfants de 8 à 10 ans ... Veuillez dire à Sa Majesté ... que je compte lui renvoyer les deux élèves quand ils seront en état de rendre des services à Sa Majesté. J'ai songé mûrement à l'affaire, et je pense qu'un pas de plus serait fait pour l'Etat

---

SOURCES

A. M. C. = *Archives du Ministère des Colonies, Bruxelles.* — Etat Indépendant du Congo — Département des Affaires Etrangères — Cultes.
Dossier 25 / 1: Colonies d'enfants de l'Etat. Législation. 1890—1905.
Dossier 25 / 3: Projets d'élever et d'instruire des enfants congolais en Belgique. — Abbé Van Impe.

E. V. E. = *Archives générales du Royaume, Bruxelles.* — Papiers Baron Edmond van Eetvelde.

L. d. B. = Archives personnelles du Baron Léon de Béthune.
Dossier XII = L'Œuvre de l'éducation des jeunes congolais en Belgique. L'Abbé Van Impe.

P. D. = *Pascal Dubois,* L'éducation des jeunes congolais en Belgique. Origines, fondation, marche et progrès de cette œuvre. Liège, 1893.

Al. = *Alexis,* Les Congolais, 3ème édition abrégée de l'ouvrage intitulé Le Congo Belge illustré. Liège, 1890.

[1] Voir surtout: *Pascal Dubois,* L'éducation des jeunes congolais en Belgique. Origine, fondation, marche et progrès de cette œuvre. Liège, 1893.

du Congo si on pouvait donner dans la Belgique l'éducation à quelques jeunes congolais [2].

Cette offre fut favorablement accueillie. A cette occasion le Gouvernement de l'Etat Indépendant du Congo envisagea pour la première fois d'une façon pratique le problème de sa politique scolaire. C'est la raison pourquoi les documents que nous produisons ici ont un réel intérêt pour l'histoire de l'enseignement au Congo.

Le 16 juillet 1888, *Van Eetvelde* communiqua au Roi la lettre que l'abbé *Van Impe* venait de lui adresser et que l'Administrateur général présentait comme «fort patriotique». Il y ajouta la suggestion suivante:

Je pense, Sire, que cette demande mérite d'être accueillie; c'est le moyen de donner à quelques jeunes noirs, sans frais, une éducation qui en ferait d'excellents commis pour les services publics. En outre, en accueillant la demande, l'Etat encouragerait le sentiment très sympathique qui existe dans certaines parties des Flandres à l'égard de l'œuvre de la civilisation africaine [3].

C'est donc sous un double point de vue utilitaire et «gouvernemental» que *Van Eetvelde* envisagea l'initiative de l'abbé *Van Impe*. Le Roi partagea sa manière de voir et conçut même tout de suite l'idée d'exploiter cette heureuse voie de propagande. Sachant que le dévouement est communicatif, il s'attendait à des offres semblables d'autres instituts. Le fait de les accepter favorablement et d'y collaborer efficacement ne pouvait que gagner la sympathie des milieux religieux pour le Congo, sympathie qui peut-être amènerait un jour des congrégations belges à participer à l'œuvre missionnaire que les Pères de Scheut allaient inaugurer dans le nouvel Vicariat Apostolique du Congo Indépendant récemment créé par le Saint Siège. *Léopold II* répondit donc le 17 juillet 1888 à *Van Eetvelde:*

... Il faut avec gratitude accepter l'offre d'élever deux congolais et prendre les mesures d'exécution. Il serait bon de nous faire mettre à même par les autorités du Congo de pouvoir disposer d'un certain nombre d'enfants pour lorsque nous les demanderons. Nous pourrions les confier à divers établissements religieux en Belgique [4].

Le lendemain, l'administrateur Général envoya à l'abbé *Van Impe* la lettre suivante:

J'ai eu l'honneur de placer sous les yeux de Sa Majesté votre lettre du 15 juillet. Le Gouvernement, interprète des sentiments du Roi, apprécie hautement les vues élevées qui vous ont dicté votre offre, et vous remercie de votre généreuse initiative. Je serais heureux de m'entretenir avec vous des moyens d'exécution les plus propres à réussir dans votre projet [5].

Il fut convenu entre eux que l'administration locale du Congo chercherait des candidats à envoyer à l'abbé *Van Impe*. M. *Van Eetvelde* se mit immédiatement en rapport avec M. *Ledeganck*, Vice-Gouverneur Général du Congo. Sa lettre date du 24 juillet 1888. Après y avoir signalé l'initiativ de l'abbé *Van Impe*, l'Administrateur Général y souligne l'utilité qu'il en attend pour le Congo et les conditions de succès qu'il y pose. Il s'exprime en ces termes:

... Je vous serais obligé de réaliser le désir de Sa Majesté le plus promptement possible et de choisier ces enfants entre ceux qui paraîtraient les plus aptes à profiter

---

2 *A. M. C.* Doss. 25/3. — Version fantaisiste chez *Pasc. Dubois*, op. cit. p. 10—11.
3 *A. M. C.* Doss. 25/3.
4 *A. M. C.* Doss. 25/3.
5 *A. M. C.* Doss. 25/3. — *Pasc. Dubois*, op. cit. p. 12.

d'une éducation européenne, et de préférence parmi ceux qui auraient déjà reçu dans un des établissements de Banane ou de Boma, les élements rudimentaires d'une instruction quelconque.

Je vois un grand avantage à tirer parti de l'offre qui nous a été faite, et des autres semblables que cette première ne manquera pas d'amener après elle. Si cette initiative se généralisait, ce serait le moyen tout trouvé de posséder au Congo des indigènes plus ou moins instruits qui nous rendraient de grands services, soit comme commis, soit comme employés subalternes. J'aurai l'occasion d'y revenir, je désirerais avoir dès maintenant votre avis sur la possibilité de se procurer et de préparer au Congo un certain nombre d'enfants dont l'instruction serait complétée en Europe. Dans ma pensée, ces enfants devront être séparés de leurs familles; l'Etat en deviendrait en quelque sorte le tuteur et en échange de l'instruction qui leur est donnée, ils seraient tenus de prêter leurs services à l'Etat pendant un temps et à des conditions à déterminer [6].

Relevons de ce document les points suivants. D'abord, comme nous le disions plus haut, l'angle purement utilitaire sous lequel cette initiative privée est envisagée. Elle est estimée bonne parce que utile à l'Etat, abstraction faite de toute considération confessionnelle. Ensuite, l'intention du gouvernement de favoriser par tous les moyens possibles, et de préférence les moins coûteux, la formation d'indigènes congolais capables de remplir l'office de commis ou d'employé subalterne dans l'Administration locale. Il est probable que l'abbé *Van Impe* envisageait un rôle plus civilisateur pour ces futurs élèves qui, dans son esprit, pourraient devenir de précieux auxiliaires des missionnaires belges, et se rendre ainsi fort utiles à l'Etat en collaborant au relèvement matériel et moral de leurs congénères. Enfin, la lettre de l'Administrateur révèle que le gouvernement central songeait déjà à cette époque à organiser des œuvres scolaires pour indigènes. «J'aurai l'occasion d'y revenir» disait M. *Van Eetvelde*. Et quelques lignes plus loin il esquisse déjà l'idée fondamentale qui sera à la base de l'organisation des colonies scolaires de l'Etat. Il est utile de rapprocher ici les dates. Ce n'est qu'après avoir obtenu l'envoi de missionnaires catholiques belges au Congo, que le gouvernement de l'Etat Indépendant songe à entreprendre une action scolaire. A cette époque les communications épistolaires entre Bruxelles et Boma étaient encore assez lentes. Ce n'est donc que le 4 septembre 1888 que le Vice-Gouverneur Général put répondre à M. *Van Eetvelde*.

«J'ai eu l'honneur de recevoir votre dépêche du 24 juillet n; 41. Je me réjouis comme vous de l'offre qui vous a été faite ... J'espère avec vous que cette première offre en amènera d'autres après elle.

Je me suis mis immédiatement en devoir de faire les premières démarches pour satisfaire aux ordres du Roi, en m'informant auprès des missions de Boma et de Memlao s'il s'y trouvait des enfants dans les conditions telles que nous les désirions. Peut-être pourrai-je avant l'expédition de la présente vous dire déjà quelque chose relativement au résultat.

J'estime comme vous qu'il est absolument nécessaire que ces enfants soient séparés de leurs familles et cela *définitivement*, sinon, nous risquons d'abord de voir se perdre au bout d'un temps fort court, tout l'effet obtenu, et ensuite, la relation existante entre la famille et l'enfant serait pour l'Etat une source intarrissable d'ennuis. Je pense qu'il ne serait pas difficile d'obtenir le consentement des parents à ce que leurs enfants soient envoyés en Europe — quelques pièces d'étoffes ou quelques caisses de gin le leur feraient aisément donner. Mais il n'entrera jamais dans la tête de la génération adulte actuelle des nègres du Congo, que l'envoi en Europe se fait dans l'intérêt des enfants. Ils se considéreraient comme créanciers de l'Etat, ayant le droit de venir réclamer

[6] *A. M. C.* Doss. 25/3.

Matabiche plus souvent possible. Je ne parle pas de leur versatilité, qui pourrait les porter, au bout d'une couple d'années, à réclamer à cor et à cris leur progéniture.

Il n'y a, provisoirement, qu'un seul moyen d'échapper à ces ennuis et de faire œuvre durable: c'est de n'envoyer en Europe que des enfants esclaves rachetés, qui par le fait même de leur rachat deviennent «enfants de l'Etat». Ceux-là, lui resteront fidèles indéfiniment, et pouront faire souche.

J'ai eu hier un entretien à ce sujet avec le P. Haumesser, supérieur de la mission de Boma, lequel a fort prisé le projet et s'est déclaré tout disposé à le seconder en préparant les enfants. Il partage entièrement ma manière de voir exposée plus haut.

Permettez-moi, M. l'Adm. Gén., de ne pas partager entièrement le sentiment que vous exprimez quant au but à atteindre, du moins dans les premières années, c'est-à-dire quant à la direction à donner l'éducation de nos jeunes nègres.

L'état a un intérêt bien plus grand, à mon sens, à former d'abord un noyau d'*artisans* stylés en Europe, menuisiers, forgerons, seruriers, jardiniers, tailleurs, cordonniers, cuisiniers, typographes, etc. ... plutôt que de créer une classe de commis ou d'employés subalternes. L'Etat retirera des premiers infiniment plus de services que des seconds; les artisans, dont on aura de plus èn plus besoin partout, doivent être amenés du dehors, tandis que le nombre de commis ou employés à placer sera toujours comparativement restreint et d'un recrutement beaucoup plus facile.

De plus, le programme de notre instruction primaire est encore beaucoup trop développé pour nos enfants congolais. Ils n'ont pas encore l'aptitude héréditaire à «être enseignés»; les enfants de nos artisans formés en Europe seront déjà mieux doués sous ce rapport.

En un mot, je crois que pendant les premières années c'est l'enseignement *professionnel* qui doit être donné, plutôt que l'enseignement *classical*. Celui-ci peut se borner à lire, à écrire et les éléments de calcul. C'est ma conviction profonde.

Le Commandant des Bangala a successivement racheté un assez grand nombre d'enfants des deux sexes. Il y a quelque temps déjà, l'instruction lui a été donnée d'en faire descendre un certain nombre à Boma, où on les établirait. Notre intention était d'employer les plus grands à des travaux appropriés à leurs forces et d'envoyer les plus jeunes et les plus intelligents à la mission, afin de les y faire «dégrossir» quelque peu. Lorsque cela sera fait, nous trouverons là une excellente pépinière pour les envois suivants à faire en Europe. J'ai reparlé de cette question au commandant des Bangala; les instructions seront exécutées aussitôt que l'occasion se présentera de faire faire à ces enfants, *dans de bonnes conditions*, le voyage de Léopoldville à Matadi. Il y a là une difficulté à surmonter, car ce serait s'exposer à les voir volés ou vendus en route s'ils n'étaient accompagnés de personnes sûres [7].

Le 15 septembre suivant, M. *Ledeganck* mettait l'Administrateur Général au courant de l'insuccès de ses démarches.

Je n'ai pas réussi aussi vite que je l'avais pensé à trouver deux jeunes congolais pour être éduqué en Europe. A la mission de Boma, il y a deux petits esclaves, pas trop repoussants d'aspect, comprenant un peu le français et paraissant aptes à s'assimiler une instruction plus complète. Mais ils n'appartiennent pas à la mission-sans quoi on nous les aurait donnés,et je présume qu'ils y ont été placés par leurs maîtres dans le but de tirer profit plus tard de leurs connaissances. J'ai fait informer par le Commissaire de District de Vivi si nous ne pourrions les racheter, mais je n'ai pas encore de réponse. — A la mission de Memlao (Banana), il n'y a pas d'enfants se trouvant dans les conditions voulues. Le P. Kraft, supérieur de la mission, m'a promis tout son concours pour arriver à la réalisation du projet et m'informera dès qu'il aura un enfant propre à être expédié.

Je crois qu'il est absolument indispensable de ne faire cette tentative qu'avec des «enfants de l'Etat»; en prendre d'autres serait courir au devant d'extorsions de matabiches et de revendications sans nombre [8].

Si à Bruxelles on n'avait envisagé que la formation de futurs commis ou d'employés subalternes, c'est que l'institut de l'abbé *Van Impe*, dans

[7] *A. M. C.* Doss. 25/3.
[8] *E. V. E.* Doss. 111.

lequel les enfants congolais allaient recevoir leur éducation en Belgique, était un établissement d'études primaires et moyennes. La lettre de M. *Van Eetvelde* ne laisse pas entendre que l'Etat avait l'intention alors de donner une même orientation aux institutions qu'il projetait de créer plus tard au Congo même. Cependant, le Vice-Gouverneur, élargissant dans son esprit l'horizon de la question, émet des observations fort judicieuses sur «la direction à donner à l'éducation de nos jeunes congolais». Il préconise de donner d'abord une orientation nettement professionnelle à cette éducation et de se contenter d'une instruction intellectuelle très élémentaire. Des raisons d'utilité pratique autant que l'analyse de l'état mental des populations congolaises lui firent adopter cette attitude.

M. *Ledeganck* attire également l'attention du Gouvernement central sur le «grand nombre d'enfants des deux sexes rachetés par l'Etat dans le Haut-Congo». Et puisque provisoirement ce n'était qu'avec des enfants esclaves rachetés et devenus par le fait même «des enfants de l'Etat» qu'on pouvait faire œuvre durable, il envisageait de profiter de cet état de choses pour mettre à exécution les premiers essais gouvernementaux d'éducation des noirs. Il était donc pleinement d'accord avec l'idée émise par M. *Van Eetvelde* à la fin de sa lettre du 24 juillet au sujet de l'usage que l'Etat pourrait faire de la tutelle qui lui revenait de plein droit sur les enfants esclaves libérés par rachat.

Enfin le Vice-Gouverneur signale la difficulté de transporter vers la côte les enfants rachetés dans le Haut-Congo. N'est-ce pas suggérer discrètement les avantages et même la nécessité d'établir une institution éducative dans le Haut-Congo, le jour où le Gouvernement songerait à organiser au Congo même l'éducation des indigènes?

Ces observations ne seront pas perdues de vue par l'Administration centrale de Bruxelles [9].

Ce n'est que le 16 octobre 1888 qu'on y reçut les deux lettres de M. *Ledeganck*.

2. Le Gouvernement de l'Etat Indépendant du Congo change son attitude initiale à l'égard de l'éducation de jeunes congolais en Belgique

Malgré la bonne volonté du gouvernement congolais de procurer des enfants à l'abbé *Van Impe*, il n'y parvint pas immédiatement. Toute une correspondance s'établit à ce sujet entre le directeur de Gijzegem et l'administration centrale et entre celle-ci et le Gouvernement local [10].

A Bruxelles on tenait alors beaucoup à satisfaire l'abbé *Van Impe* et on s'impatientait des lenteurs d'exécution qu'on rencontrait à Boma. M. *Van Eetvelde* écrit le 1er mars 1889 à Boma:

... Au pis aller, je vous prierai, M. le G. G., de toujours nous envoyer au moins

[9] Instructions générales des Administrateurs Généraux pour les Commissaires de district. Bruxelles, le 1er février 1890. Recueil Administratif, 1890, No 61.

[10] *A. M. C.* Doss. 25 3. Les lettres des 12 août, 17 août, 30 novembre 1888 et des 5 et 10 janvier, 11, 12 et 25 février et 16 mars 1889.

un enfant, alors même que les parents ne consentiraient à renoncer définitivement à leur «puissance paternelle», nous risquerions, il est vrai, de voir cet enfant, à son retour au pays, réclamé par sa famille, mais tout au moins, nous aurons montré à M. Van Impe notre bonne volonté de l'aider de toutes nos forces dans la réalisation de son projet. Je serais du reste d'avis de n'envoyer, dans ces conditions, qu'un seul enfant en Europe, et d'attendre, pour nous en adresser un second, que vous en trouviez un qui nous restera définitivement acquis [11].

Entretemps, une circonstance fortuite fournit au Gouvernement de l'Etat Indépendant le moyen de procurer à l'abbé *Van Impe* un premier enfant congolais. C'était le fils du chef de Memlao, amené du Congo en octobre 1888 par M. *Gustin*, ancien directeur de la Justice au Congo [12]. Cet enfant avait été d'abord placé chez les Frères des Ecoles Chrétiennes à Liège. En avril 1889 le roi *Léopold II* avait accepté d'être parrain du jeune congolais. Le roi en profita pour désirer que son filleul fut placé à l'établissement de l'abbé *Van Impe* en vue d'y parfaire son éducation et son instruction [13].

Le chevalier *de Cuvelier*, secrétaire général du département des affaires étrangères de l'Etat Indépendant notifia cette décision à l'abbé *Van Impe* le 18 avril 1889 [14].

Celui-ci répond le lendemain qu'il était honoré de cette attention du Roi, et il protesta de ses bonnes intentions.

... J'ai l'honneur de vous répéter, M. le Ministre, que je m'intéresse beaucoup à la civilisation du Congo. Je compte déjà 7 de mes élèves dans la mission de la Chine et du Congo. Je suis en rélation avec beaucoup de grandes familles. Si je puis rendre un service à la généreuse entreprise de Sa Majesté, notre Roi, ne m'épargnez pas. J'admire l'œuvre du Cardinal Lavigerie, mais il paraît qu'il est de notre devoir de soigner d'abord pour le Congo Belge [15].

Entretemps, M. *Ledeganck* avait donné sa démission comme Vice-Gouverneur Général du Congo le 1er janvier 1889. Il s'embarqua pour l'Europe le 17 avril suivant [16]. M. *Camille Janssen*, qui avait été le premier Gouverneur Général belge en 1886, fut appelé le 1er mai 1889 à reprendre ses anciennes fonctions. M. *Coquilhat* fut nommé en même temps administrateur général ad interim du département de l'Intérieur au Gouvernement central de Bruxelles [17].

Avant le départ de M. *C. Janssen* pour le Congo, l'administrateur général *Van Eetvelde* lui remit une lettre, datée du 13 mai 1889, dans laquelle il attira son attention sur différentes mesures prises par le Gouvernement Central durant les derniers mois de 1888 et dont la mise en exécution au Congo avait été différée jusqu'alors sans qu'à Bruxelles on avait reçu des renseignements sur cet ajournement. Le premier point que signale M. *Van Eetvelde* se rapporte précisément à l'envoi d'enfants congolais en Belgique. Il s'exprime à ce sujet en ces termes:

---

11 *A. M. C.* Dossier 25/3.
12 Sur Gustin voir Biographie Coloniale Belge, I. R. C. B. Bruxelles, t. III, 1952, col. 407—408. *(M. Jadot).*
13 Pascal Dubois, op. cit. p. 17—20.
14 *A. M. C.* Doss. 25/3.
15 *A. M. C.* Doss. 25/3.
16 Sur Ledeganck voir Biographie Coloniale Belge, I. R. C. B. Bruxelles, t. II, 1951, col 596—597. *(M. Engels).*
17 *Bulletin Officiel de l'E. I. C.*, 1888, p. 119.

... Depuis le mois de juillet 1888, nous avons échangé plusieurs lettres au sujet de deux jeunes enfants congolais demandés par un établissement d'instruction belge aux fins de leur donner gratuitement l'éducation. Par votre lettre du 5 janvier dernier, j'ai eu connaissance des résultats infructueux de vos recherches, et les courriers subséquents ne m'entretiennent plus de la question. M. l'abbé Van Impe, le directeur de l'établissement dont il s'agit ne cesse de nous rappeler ses intentions et il est fort regrettable que nous paraissons impuissants à satisfaire à une demande si désintéressée-ce paraît d'autant plus étrange que l'on voit de simples particuliers ramener avec eux des enfants du Congo, et l'on comprend difficilement que l'Etat ne puisse pas faire ce que fait l'initiative privée. J'insiste, M. le G. G., pour que l'envoi de ces enfants ait lieu le plus tôt possible, ou tout au moins d'un enfant dans les condititons indiquées par ma lettre du 1er mars 1889 [18].

Quinze jours plus tard cependant, M. *Van Eetvelde* décommandait l'envoi des enfants. Le 1er juin 1889 il écrit au Gouverneur Général de Boma:

J'ai l'honneur de vous prier, d'ordre du Roi, de ne pas donner suite actuellement au projet d'envoyer en Belgique deux enfants congolais destinés à l'établissement de Gyseghem. Veuillez donc considérer comme non avenue ma lettre du 1er mars dernier, rappelée dans celle du 13 mai No spéc. 25 B. [19].

Quels peuvent avoir été les mobiles de cette décision du Roi? Est-ce que *Léopold II* ou l'administration centrale avaient été amenés à prendre cette disposition après avoir entretenu *Ledeganck* de cette question à son retour à Bruxelles, celui-ci faisant ressortir l'utilité voir même le mérite d'entreprendre au Congo même l'éducation de jeunes indigènes? Est-ce peut-être parce qu'on craignait qu'une certaine partie de l'opinion publique en Belgique verrait d'un mauvais œil cette orientation de la politique du Gouvernement congolais en matière scolaire? L'enseignement était une des questions les plus chatouilleuses dans la vie politique belge. Le fait de voir l'Etat Indépendant du Congo confier l'éducation de ces enfants à un institut catholique pouvait déclencher des campagnes hostiles à l'Etat, ou en tout cas enlever des sympathies dont il avait besoin. Un nouvel emprunt venait d'être lancé, n'en souffrirait-il pas [20]? Nous ne le savons pas. En tout cas, cette dernière préocupation s'était déjà manifestée lors d'un autre projet d'emprunt en 1887 [21].

Provisoirement on temporiserait donc pour réaliser les vœux de l'abbé *Van Impe*. Celui-ci cependant trouvait dans les progrès, que son premier élève congolais avait faits à la fin de l'année scolaire, un stimulant pour continuer son œuvre et même l'étendre à l'éducation des filles congolaises. Le 24 juillet 1889 il écrit à *Van Eatvelde:*

... Cette semaine j'ai eu la visite de Monsieur le Baron de Béthune. Je lui ai communiqué mon idée. — Il m'approuve-de faire venir dans le pays quelques jeunes filles de 7 à 8 ans, pour avoir au Congo de bonnes mères de famille. Déjà plusieurs fois on m'a demandé s'il n'y avait pas moyen d'avoir aussi des petites filles. J'ai répondu que j'aurais exposé l'affaire. Déjà je suis assuré que je saurais en placer une dans un couvent, on ferait un sacrifice, moi je soignerais pour le reste. Je suis disposé à m'occuper

---

18 *A. M. C.* Doss. 25/3.

19 *A. M. C.* Doss. 25/3.

20 Voir sur ces projets financiers: *Van der Smissen*, Léopold II et Beernaert (Goemaere, Bruxelles, 1920, t. I, p. 388—417).

21 «Le Roi ne veut pas qu'on achète un immeuble maintenant pour le séminaire (africain) de Louvain. Si les journaux libéraux le savaient, dit-il, ils crouleraient notre emprunt.» (Note de *Van Eetvelde* dans son agenda, 2 mars 1887.) — «Cela pourrait faire crier les journaux libéraux» (Ibidem, 22 mars 1887). — *E. V. E.* Doss. 178.

de ces enfants. J'espère que nos efforts seront couronnés par un brillant succès et que nos enfants du Congo éduqués en Belgique, habitués au travail, seront reconnaissants et qu'ils aideront puissament à civiliser leurs frères [22].

L'administrateur Général, tout en félicitant l'abbé des résultats obtenus par son élève, cherchait un prétexte pour expliquer le retard apporté à l'arrivée d'autres enfants noirs. Nous n'estimons pas devoir chercher la véritable raison de la décision du Roi dans ce motif allégué, quoiqu'on ne puisse pas sousestimer la détresse financière dans laquelle se débattait à ce moment l'Etat Indépendant du Congo. *Van Eetvelde* écrit le 5 août 1889 à l'abbé *Van Impe:*

... Vous savez que ma bonne volonté est toute acquise à vos tentatives. Je suis peut-être arrêté dans mon désir de vous satisfaire immédiatement par la difficulté pour l'Etat de supporter actuellement les frais de transport, outre que les familles indigènes qui confient leurs enfants à l'autorité, demandent des compensations pécuniaires. Ma tâche serait certainement facilitée si des personnes charitables voulaient intervenir dans lse frais qu'occasionne l'envoi en Belgique de jeunes noirs ou négresses congolaises, et peut-être aurions-nous l'occasion de faire partager ce sentiment à quelques unes des personnalités qui vous ont déjà entretenu de ce sujet. Je serai toujours heureux de vous servir d'intermédiaire auprès de l'administration locale pour trouver des enfants qui soient dignes de vos soins généreux [23].

Une semaine plus tard, le 12 août 1889 on reçut à Bruxelles une lettre de M. *Janssen,* datée de Boma 24 juin 1889 et signalant l'envoi de deux enfants congolais à confier à l'abbé *Van Impe* [34]. N'ayant pas encore reçu la dépêche de *Van Eatvelde* du 1er juin, le Gouverneur Général avait fait diligence en exécutant, dès son arrivée au Congo, les recommandations pressantes et les instructions reçues à Bruxelles avant son départ. Le 24 août 1889 les enfants furent remis au directeur de Gyzegem.

L'œuvre prenait donc corps malgré l'intention un peu tardive du Gouvernement congolais de la laisser au stade de projet. Dans son livre sur les *missions catholiques d'Afrique,* paraissant en octobre 1889, le baron *Léon de Béthune* parlait des œuvres entreprises par les catholiques belges en faveur de l'évangélisation du Congo. L'auteur ne pouvait passer sous silence l'initiative de son ami, l'abbé *Van Impe.* Il écrit à ce propos en note au bas d'une page:

Cette œuvre excellente, dont tout le monde peut déjà constater les résultats par une visite au pensionnat de Gyseghem, mérite d'être encouragée et développée [25].

Par cette note favorable, le baron donnait un réconfort à son ami.

3. La Réserve du Gouvernement de l'Etat Indépendant du Congo à l'égard de l'éducation des filles congolaises en Belgique

Est-ce sous l'influence du directeur de Gyzegem que les Sœurs de Buggenhout firent parvenir le 14 octobre 1889 une adresse au Roi-Souverain pour lui demander de leur faire envoyer deux fillettes congolaises à

---

22 *A. M. C.* Doss. 25/3.
23 *A. M. C.* Doss. 25/3.
24 *A. M. C.,* Doss. 25/3.
25 *de Béthune L.* (Baron), Les Missions catholiques d'Afrique. (Desclée De Brouwer, Lille, 1889, p. 299, note 1).

éduquer? Nous ne le savons pas. Cette adresse, signée par *J. Van Eynde*, en religion Sœur *Raphaële*, Supérieure, était conçue en ces termes:

A Sa Majesté le Roi des Belges,

Sire,

Voulant contribuer, autant qu'il est en notre pouvoir, à l'œuvre sublime de la civilisation au Congo belge, entreprise par Votre Majesté, nous Vous prions de vouloir nous faire confier deux petites filles de huit à neuf ans, originaires du sol congolais.

Nous ferons tous nos efforts pour mener à bonne fin leur éducation intellectuelle et morale et si nous trouvons dans ces enfants des dispositions pour l'étude nous les préparerons aux examens d'institutrice, afin que, rentrées dans leur pays, elles puissent donner l'instruction à leurs compatriotes et exercer sur eux l'influence religieuse et civilisatrice dont elles-mêmes auront ressenti les heureux effets.

Espérant que notre demande sera favorablement accueillie, nous avons l'honneur dêtre,

Sire,

de Vortre Majesté

la très respectueuse servante,

(s) J. Van Eynde

en religion Sœur Raphaële, Sup.

Buggenhout, le 14 octobre 1889 [26].

Le lendemain le cabinet du Roi communiqua cette lettre à M. *Coquilhat*, alors Administrateur Général du Département de l'Intérieur depuis le départ de M. *C. Janssen* au Congo comme Gouverneur Général en mai 1889 [27]. Bien que l'instruction publique était dans les attributions du Département de l'Intérieur, d'après le décret organique du 30 octobre 1886 [28], les titulaires de ce Département avaient été étrangers aux négocations de l'Administration Centrale avec l'abbé *Van Impe*. Celles-ci furent uniquement menées par M. *Van Eetvelde*, Administrateur Général des Affaires Etrangères. Aussi, en transmettant à ce dernier la communication du Cabinet du Roi, M. *Coquilhat* y joint la suggestion suivante:

Bruxelles, le 17 octobre 1889

Cher Monsieur Van Eetvelde,

Le Roi me fait transmettre la lettre ci-jointe de la Supérieure d'un couvent de Buggenhout à l'effet d'obenir deux jeunes négresses à instruire.

Comme jusqu'ici c'est vous qui avez assuré la solution de ces questions, je vous transmets cette requête. Ne croyez-vous pas, si ce système doit se généraliser, — et il y a peut-être intérêt à le faire, — que nous devrions de commun accord prendre quelques mesures à cet égard. J'en parle parce que l'instruction est dans mes attributions et que ce genre de questions se rattache à la fois au culte et à l'instruction.

Votre bien dévoué,

(s.) Coquilhat [29].

Nous ne savons pas comment les Administrateurs se sont expliqués ultérieurement. Probablement M. *Van Eetvelde* fit-il remarquer qu'il ne s'agissait pas en l'occurrence d'une œuvre d'instruction publique mais d'une œuvre de bienfaisance et que comme telle, en vertu du décret du

---

[26] *A. M. C.*, Doss. 25/3.
[27] *Bulletin Officiel* de l'E. I. C., 1889, p.
[28] *Bulletin Officiel* de l'E. I. C., 1889, p. 121.
[29] *A. M. C.*, Doss. 25/3.

30 octobre 1886, elle tombait entièrement sous la compétence du Département des Affaires Etrangères. Une semblable réponse sera donnée plus tard par M. *Van Eetvelde* à *Coquilhat* à propos des colonies scolaires de l'Etat, comme nous le verrons ailleurs [30].

La réponse à adresser aux religieuses demandait quelque réflexion. La demande émanant d'un institut religieux sans grande importance, il n'y avait pas de raison pour s'écarter de la décision prise à l'égard de l'œuvre de l'abbé *Van Impe*. On donnerait donc une réponse dilatoire. Mais d'autre part, le Gouvernement congolais jugeait bon de suggérer discrètement à ces religieuses désireuses de ce dévouer à l'œuvre civilisatrice du Congo, qu'en Afrique même s'ouvrait un champ immense à leur générosité et qu'un apostolat très fructueux y attendait des femmes missionnaires. C'est ainsi que M. *Van Eetvelde* rédigea sa réponse, datée du 6 novembre 1889, en ces termes:

Madame la Supérieure,

Le cabinet de Roi m'a transmis la lettre par laquelle vous vous mettez généreusement à la disposition de Sa Majesté pour entreprendre l'éducation de petites filles du Congo.

Le Gouvernement de l'Etat du Congo est très sensible à l'offre désintéressée qui vous voulez bien lui faire et nous apprécions hautement les sentiments patriotiques qui vous ont inspirée. Nous serions heureux de pouvoir donner une suite immédiatement favorable à votre demande, mais nous sommes obligés de subordonner la réalisation de nos intentions à la création au Congo d'établissements ou d'orphelinats pour les jeunes filles natives. Dans l'état actuel de la civilisation, il serait difficile, sinon impossible, de faire venir ici de jeunes noires réunissant les condtions nécessaires. Plus tard, quand les missions religieuses auront pris de l'extension et que le Congo sera doté d'établissements où les enfants recevront les premiers rudiments d'une éducation chrétienne, ils seront à même de vous confier des enfants réellement douées et dignes de recevoir avec fruit l'instruction que vous leur offrez.

En vous félicitant de votre belle initiative, je vous prie, Madame la Supérieure, d'agréer... [31].

Remarquons dans cette lettre de M. *Van Eetvelde* que dès cette époque l'Etat du Congo songe déjà sérieusement «à la création au Congo d'établissements ou d'orphelinats pour les jeunes filles natives», il ne semble qu'attendre l'extension et de développement des missions religieuses nationales pour exécuter ce projet, et enfin l'Etat est décidé de faire donner à ses futures pupilles «les rudiments d'une éducation chrétienne». Devons-nous voir dans ces paroles de M. *Van Eetvelde* un geste diplomatique, une simple façon de parler religion parce qu'il s'adressait à des religieuses, ou bien l'Administrateur Général exprimait-il ici l'attitude véritable que l'Etat Indépendant était décidée à adopter en matière d'œuvres scolaires au Congo? La vérité historique nous force à voir dans la lettre de M. *Van Eetvelde*, — qui a certainement passé sous les yeux du Roi — l'expression exacte de la politique gouvernementale, comme il ressortira d'ailleurs de tout ce qui suit [32].

Avant même que l'Administrateur Général n'avait répondu aux Sœurs de Buggenhout, il avait reçu une lettre de l'abbé *Van Impe* qui revenait

---

30 *A. M. C.*, Doss. 25/1. Lettre de *Van Eetvelde* à *Coquilhat* du 17 décembre 1890. Voir notre prochaine étude sur les colonies scolaires de l'Etat au Congo.

31 *A. M. C.*, Doss. 25/3.

32 Toute la politique religieuse et scolaire de l'E. I. C. est toujour restée conforme à cette direction.

sur l'idée déjà exprimée dans sa lettre antérieure du 24 juillet 1889 au sujet de l'extension à donner à son œuvre en y englobant l'éducation de filles congolaises. Il fit part maintenant à M. *Van Eetvelde* de ses nouveaux projets et de son zèle ingénieux à trouver les moyens nécessaires pour les réaliser. Sa lettre date du 26 octobre 1889 et elle est conçue en ces termes:

... Je viens de recevoir la visite de M. le Directeur du couvent congolais de Quatrecht lez Gand [33]. Il a été bien surpris de parler à des enfants éduqués, intelligents et soumis. Je suis demandé avec Vivi Léopold. Monsieur le directeur de Quatrecht demandera pour ce jour Monsieur le chanoine Roelandt, directeur général des sœurs de Charité et quelques autres autorités. Je lui ai fait comprendre qu'il serait bon pour ces religieuses d'avoir toujours deux enfants (petites filles du Congo) pour apprendre la langue avant leur départ. Ces enfants civilisées partiraient avec les religieuses et d'autres nous arriveraient.

J'ai également d'autres couvents de religieuses qui accepteront des enfants.

Pour ce qui me regarde, vers Pâques j'aurait déjà quelque argent que je remettrai à Monsieur l'Administrateur.

Je m'occupe activement de l'affaire. Je suis assuré que le grand moyen de réussir à civiliser le Congo est celui de former la jeunesse. Je dis journellement à mes élèves noirs qu'ils doivent tout à Sa Majesté le Roi, à l'Administration du Congo. J'espère que ces enfants vous rendront les plus grands services. Ne serait-il pas bon, Monsieur l'Administrateur, que vous en parliez encore une fois à Sa Majesté le Roi et que vous demandiez pour commencer quatre petites filles ... [34].

Dix jours après, le 7 novembre 1889, l'abbé *Van Impe* rend compte à M. *Van Eetvelde* du résultat de sa visite à Kwatrecht.

Hier, 6 novembre, je me suis rendu avec Léopold Vivi au couvent congolais de Quatrecht... J'ai été demandé au couvent par M. le Directeur général des Sœurs de Charité, M. le chanoine Roelandt, par M. le chanoine Verscheuren et par M. Moens, directeur du couvent congolais. Ces messieurs sont d'avis avec moi qu'il est nécessaire que les religieuses aient quelque connaissance de la langue, des mœurs et des habitudes des nègres. On acceptera donc quelques enfants (filles). A chaque départ des Sœurs on amènera une enfant au Congo. Comme je l'ai encore écrit à Monsieur l'Administrateur, le peuple belge s'était fait une mauvaise idée des congolais. A chaque fois que je fais un voyage avec mes protégés, on est tout étonné de voir des enfants bons et intelligents. Ces enfants gagnent la sympathie du peuple belge et on approuve de plus en plus la grande œuvre de Sa Majesté le Roi. Je pense, Monsieur l'Administrateur, que le temps est venu de travailler activement à l'éducation de la jeunesse du Congo. Si nous demandons six enfants, le capitain du bateau voudra bien faire une concession... [35].

Comme on voit, le fait de devoir rassembler les fonds nécessaires à payer le voyage du Congo à la Belgique pour ses protégés n'arrêtait nullement le zèle de l'abbé *Van Impe*. Il était tout heureux de voir que son œuvre était prête à prendre de l'extension. Cependant le Gouvernement congolais estima de ne pas devoir revenir sur la décision prise de ne plus faire venir des enfants congolais en Belgique. Aussi M. *Van Eetvelde* répondit-il à l'abbé le 8 novembre 1889 dans le même sens qu'il avait aux Sœurs de Buggenhout.

---

[33] C'est en 1887 que Mgr. *Lambrecht* fonda à Quatrecht un noviciat spécial pour candidates missionnaires pour le Congo. C'était une section spéciale des Sœurs de Charité de Gand.

[34] *A. M. C.*, Dossier 25/3.

[35] *A. M. C.*, Doss. 25/3.

4. Le Gouvernement de l'Etat Indépendant du Congo désire surtout organiser les écoles pour indigènes au Congo

M. *Van Eetvelde* avait laissé entendre assez clairement à l'abbé *Van Impe* que l'Etat Indépendant du Congo envisageait avant tout l'œuvre éducatrice à réaliser en Afrique même. Malgré tout, le directeur de l'institut de Gijzegem cherchait à triompher de tous les obstacles à force de dévouement et d'insistance. Dès le début de 1890, in commença une tournée de conférences pour faire connaître son œuvre et gagner la collaboration de ses compatriotes à son initiative. Parlant à Nieuwerkerken-lez-Alost en janvier 1890, il démontra la nécessité d'aider le Roi dans sa noble et généreuse entreprise de régénération des populations congolaises et il souligna que le moyen le plus efficace de la faire, c'était sans nul doute celui de travailler à la christianisation de ces peuplades dignes de pitié [36].

Dès cette époque aussi, l'abbé *Van Impe* se mit en relations plus étroites et plus suivies avec le jeune baron *Léon de Béthune* qui habitait Alost. Il le savait être en rapport avec l'Administration Centrale de l'Etat Indépendant du Congo, et se confiant dans son amitié et son zèle à promouvoir toutes les bonnes œuvres et toutes les initiatives en faveur du Congo, l'abbé *Van Impe* comptait trouver en lui un puissant appui auprès de M. *Van Eetvelde*. Il le tenait au courant du succès de sa campagne de propagande. C'est ainsi que le 13 janvier 1890 il lui écrivait à propos de sa conférence à Nieuwerkerken pour lui demander d'en parler à M. *Van Eetvelde*. «Il est bon que ce monsieur sâche que les curés travaillent pour le Congo et que nous respectons Sa Majesté le Roi!» [37]

On sent une petite note d'énervement dans cette lettre. C'est que l'abbé *Van Impe* ne comprenait pas la lenteur et surtout la réserve que l'Etat Indépendant observait à l'égard de son initiative. Il attribua cette attitude à des sentiments moin favorables à une œuvre née du zèle d'ecclésiastique. C'est ainsi qu'il fut amené à s'adresser à la Congrégation de Scheut, dont les premiers missionnaires étaient partis au Congo au mois d'août 1888. Peut-être chez eux il trouverait une aide plus prompte et plus efficace. Il s'en ouvrit à son ami, le baron *Léon de Béthune* dans sa lettre du 10 février 1890:

> Je vous demande de vouloir m'aider à arranger nos affaires avec Scheut. Si nous pouvons réussir, il est préférable que nous travaillons avec les missionnaires. Vous m'avez dit qu'un des missionnaires va retourner en Belgique au printemps. Ne sauriez-vous pas lui écrire et lui demander s'il n'y a pas moyen d'obtenir des petites filles noires. Entretemps nous parlerons de Qautrecht et nous aurons déjà quelque argent. Puisque Monsieur Van Eetvelde est de cet avis, nous n'avons personne contre nous. Si on ne travaille pas assez vite à Scheut pour l'œuvre des enfants congolais, nous pourrons travailler comme nous le trouvons bon. Celui qui aura marché le plus vite fera le plus de bien à l'œuvre [38].

De son côté, le Gouvernement du Congo se préoccupait de la question scolaire. Le Frère *Alexis*, dans un de ses ouvrages, dont la préface porte

---

36 *Pascal Dubois*, op. cit. p. 37—38.
37 *L. d. B.*, Doss. XII, nº 3.
38 *L. d. B.*, Doss. XII, nº 7. Aussi *A. M. C.*, Doss. 25/3.

la date du 9 avril 1890 écrit ce qui suit à propos des écoles au Congo:

On conçoit que, jusqu'à présent, l'enseignement au Congo ne soit qu'à l'état de projet; il est prévu, nous le savons, dans les dispositions des organisateurs de l'Etat Indépendant.

Quant à l'avenir, nous nous croyons en mesure de dire que S. M. le Roi-Souverain compte «demander le concours des Congrégations enseignantes, pour les écoles du Congo aussitôt qu'il y aura là, dans les principaux centres, assez d'élèves blancs et noirs, en âge et en état de recevoir utilement leur enseignement ...» Mais auparavant «S. M. enverra des religieuses institutrices belges, qu'on forme dans le dessin d'aller aider les missionnaires-prêtres à élever des jeunes enfants et à les préparer pour les écoles des instituteurs; car c'est par l'enfance qu'il faut commencer si l'on veut obtenir de bons résultats».

Le but de S. M. dans l'instruction des indigènes, n'est pas précisément d'en faire de faux savants aussi vaniteux qu'intraitables, mais de les inviter avant tout aux professions usuelles d'agriculteurs, jardiniers, menuisiers, maçons, forgerons, etc.; on formera les plus intelligents aux emplois de garçons de commerce, d'écrivains dans les bureaux et les factoreries, de surveillants et d'aides de tout genre pour les administrations civiles, les chemins de fer, les cadres de la milice armée, etc. [39]

L'auteur n'indique pas la source de ses informations, mais le fait qu'il met certains passages entre guillemets et la précision de ses informations nous fait conjecturer qu'il s'est adressé au Gouvernement de l'Etat Indépendant du Congo pour obtenir des renseignements au sujet de l'organisation des écoles au Congo. Son exposé n'est donc rien d'autre que la reproduction discrète de la réponse qu'il a reçue de l'Administration centrale.

Ces projets gouvernementaux ne purent cependant satisfaire l'abbé *Van Impe*. Il continua à travailler pour faire venir des enfants et surtout des petites filles noires en Belgique. Le 7 avril 1890, il profita du baptême du jeune Bida, un de ses élèves congolais pour réunir à Gijzegem toutes les personnalités qui étaient intéressées au succès de son œuvre. M. *Van Eetvelde* avait accepté d'être parrain, Madame la baronné *Léon de Béthune* voulait bien être marraine, Monseigneur *Van den Berghe*, curé de St. Joseph à Anvers et universellement reconnu comme le bienfaiteur spécial des indigènes de l'Etat Indépendant du Congo, administra le baptême, tandis que le chanoine *Roelandt*, directeur général des Sœurs de la Charité de Grand, prononça à cette cérémonie un remarquable discours de circonstance. A la demande de l'abbé *Van Impe* le baron *Léon de Béthune* fit en sorte que les journaux donnèrent une relation étendue de cet événement [40].

Dans l'idée de l'abbé *Van Impe* cette cérémonie devait déterminer le directeur général des Sœurs de Charité de Gand de demander l'envoi de petites filles congolaises. Le 21 avril 1890 il sollicitait le concours du baron *de Béthune* en vue d'aboutir à un résultat concret auprès de l'Etat. Les pourparlers avec Scheut n'avaient pas donné satisfaction, il dépendit

[39] *Fr. Alexis*, Les Congolais, 3ème édition abrégée de l'ouvrage intitulé «Le Congo belge illustré» (Liège, 1890), p. 165—166. Le même auteur écrit dans «Soldats et Missionnaires au Congo, 1891 à 1894» (Desclée De Brouwer, 1897, p. 207): «En 1887, dans un entretien que nous eûmes l'honneur d'avoir avec S. M. Léopold II, le Roi-Souverain, nous manifestait son intention d'envoyer des Religieuses belges au Congo, afin d'y élever les enfants des deux sexes et d'y desservir les hôpitaux.»

[40] *L. d. B.*, Doss. XII, nº 17.

donc de l'Etat de faire venir des enfants congolais. L'abbé *Van Impe* écrit en ces termes:

J'ai reçu une très belle lettre de Monsieur le chanoine Roelandt; il a été très content de notre petite fête (baptème du 7 avril). La fête a apporté son bien. Il m'a écrit qu'il paiera le passage de deux négresses, qu'il me remettra l'argent quand je le désire. J'ai aussi reçu une lettre de Monsieur le directeur Van den Bossche qui a déjà quelque argent pour leurs petites négresses. Comme je l'ai dit le 7 avril, cet enthousiasme pour la jeunesse du Congo durera-t-il? Maintenant tout le monde est bien disposé. Le sera-t-on encore dans deux ans? Nos missionnaires s'occupent activement de leur œuvre; mais s'occuperont-ils si activement de nos enfants que nous voudrions élever en Belgique? Je crois que non. Je crois que vous feriez bien, Monsieur le Baron, de dire à Monsieur Van Eetvelde que M. le chanoine Roelandt m'a écrit qu'il se charge du paiement du passage de leurs petites négresses, etc. etc. Monsieur Van Eetvelde saurait nous aider à nous procurer des petites filles, une fois qu'elles sont ici, il ne doit plus s'en occuper. Les Sœurs les reconduiront au Congo. Je crois que nos missionnaires sont surchargées et qu'ils ont peur de commencer l'envoi des petites filles, peut-être êtes-vous un peu de mon avis. Monsieur Van Eetvelde connaît les fonctionnaires qui ont été envoyés au Congo. Il saurait écrire à celui dans lequel il a le plus de confiance. Monsieur Daenen [41] m'a dit qu'il y a beaucoup de petites filles libérées par l'Etat (à Bangala) peut-être à Banana. J'ai écrit aux Pères du S. Esprit, peut-être ces messieurs me donneront-ils de bons renseignements. Si vous ne partagez pas ma manière de voir, je vous prie, M. le baron, de ne pas en parler alors à M. Van Eetvelde [42].

Le baron *Léon de Béthune* savait que le Gouvernement du Congo déconseillait l'envoi de petites filles en Belgique. Aussi n'est-ce que le 3 mai 1890 qu'il transmit la lettre de son ami à M. *Van Eetvelde*, en y ajoutant ces mots:

Je vous communique, en acquit de consciense, une lettre de M. l'abbé Van Impe, reçue il y a quelque temps déjà, et que j'avais un peu perdue de vue. Vous y verrez que notre excellent ami ne perd aucune de ses généreuses illusions sur l'éducation des petites filles.

Cependant vous conviendrez que nous ne l'avons guère encouragé à persévérer dans cette voie, et il tient bon avec une tenacité toute flamande!

Je ne sais que lui répondre. Surtout je ne voudrais pas le décourager, parce que les sommes qu'il recueille seraient peut-être utilement employées au premier établissement d'un orphelinat de sœurs à Boma?

Veuillez agréer ... [43].

Si à l'Administation centrale de l'Etat du Congo on se contentait de prendre acte de cette communication, l'abbé *Van Impe* au contraire continuait à se démener pour asseoir son œuvre sur des bases solides. S'étant d'abord assuré le concours du chanoine *Roelandt*, il s'adressa le 9 mai 1890 à Monseigneur *Van den Berghe* d'Anvers pour lui expliquer ses projets et solliciter sa collaboration. Il lui écrit en ces termes:

Monseigneur,

Je prends la respectueuse liberté de m'adresser à vous pour vous demander conseil et appui dans l'œuvre de l'éducation des nègres et des négresses. Mais avant tout permettez moi de vous remercier encore de la bonté que vous avez eue de vouloir rehausser la solemnité du baptême de mon protégé qui est toujours sage et tout heureux d'avoir reçu le baptême.

Pour en revenir au Congo, nous formons un comité qui aura pour but la civilisation, l'éducation chrétienne de la jeunesse congolaise au Congo et en *Beligique*. Le

---

41 Sur *Daenen*, voir Biographie Coloniale Belge, t. I, 1948, col. 277, *(M. Coosemans)*.
42 *A. M. C.*, Doss. 25/3.
43 *A. M. C.*, Doss. 25/3.

comité sera composé en majeure partie de prêtres supérieures de maisons d'éducation et de quelques messieurs laïcs tout dévoués à la cause du Congo. J'accepte d'être Président si Monseigneur van den Berghe, le grand protecteur des noirs, veut bien nous faire l'honneur d'être le Président d'honneur. Jusqu'ici nous avons en Belgique travaillé à la civilisation de l'Afrique; à votre exemple nous voudrions travailler avant tout pour le Congo belge [44]. Monsieur le chanoine Roelandt m'écrit qu'il paie le voyage pour les petites négresses; d'autres couvents prendront des enfants, mais désirent qu'on paie en partie les voyages; pour le reste tout est à leur charge.

Les membres du comité travailleront à avoir des connaissances qui paieront annuellement comme les messieurs du comité fr. 5,00 (cinq francs). De cette façon nous aurons de l'argent pour faire venir immédiatement de petites filles; s'il y a trop d'argent, il sera remis aux msisionnaires du Congo pour les écoles. Aussi nous travaillerons activement à la conversion de nos frères noirs et nous soutiendrons puissamment Sa Majesté le Roi [45].

Le même jour l'abbé *Van Impe* s'adresse au baron *Léon de Béthune* en ces termes:

Etant un peu empressé, peut-être trop, dans l'affaire du Congo, j'ai l'honneur de vous envoyer une copie de la lettre que j'envoie à Monsieur Van den Berghe.

Monsieur le Baron, je vous expose mes idées, si vous les trouvez bonnes, vous pouvez en parler aux messieurs qui voudront les partager; dans ce cas je serais heureux d'avoir votre avis. Si vous trouvez que je voudrais marcher trop vite, négligez l'affaire.

Mes meilleurs souhaits [46].

Le 10 mai 1890, Monseigneur *Van den Berghe* répondit favorablement au directeur de Gijzegem:

Cher Monsieur,

Bien que je ne sois pas digne de tous les éloges que vous me prodiguez, je demeure entièrement à votre disposition, et vous ferez ce que vous voudrez de mon concours qui vous est acquis.

Je pense que votre plan est bien conçu. Je crois qu'il est utile de le faire connaître à M. le Ministre Van Eetvelde, car il vous procurera le patronage du Roi ou de la Reine. Est-ce qu'il ne serait pas bon, par exemple, de demander le haut patronage de la Reine? C'est une question que j'ose vous soumettre.

En tout cas, usez de moi, et s'il y a une réunion, je suis disposé à y aller [47].

L'abbé *Van Impe* communiqua sans tarder cette lettre au baron *de Béthune*. Il lui écrit le 11 mai 1890:

Je suis tout heureux de lire que Monseigneur Van den Berghe partage mes idées. J'ai toujours peur d'avancer quelque chose pour pousser l'éducation des congolais. Peut-être partagerez-vous au moins en partie ma manière de travailler. Peut-être même voudrez-vous être du nombre des membres du comité?

En tout cas, je suis assuré que vous voudrez être mon interprête auprès de Monsieur le Ministre, si c'est nécessaire auprès du Roi ou auprès de la Reine.

Permettez-moi encore d'écrire le mot: ne perdons aucun moment. Je crois que je vous ai fait connaître le plan; envoyez-moi votre avis, et veuillez songer aux personnages qui sauraient faire partie du comité. Communiquez aussi la lettre de Monseigneur Van den Berghe à Monsieur le Ministre [48].

Le baron *de Béthune*, voyant que l'affaire prenait une tournure sérieuse,

---

[44] L'abbé *Van Impe* fait ici allusion à la nouvelle orientation que prenait la charité missionnaire en Belgique à cette époque. On voulait plutôt accorder ses faveurs aux missions nationales du Congo qu'aux missions du Cardinal *Lavigerie*.

[45] *A. M. C.*, Doss. 25/3.

[46] *A. M. C.*, Doss. 25/3.

[47] *A. M. C.*, Doss. 25/3.

[48] *A. M. C.*, Doss. 25/3.

espérait pouvoir l'orienter vers un objectif pratique. C'est pourquoi il répondit en ces termes à l'abbé *Van Impe* le 12 mai 1890:

Je prends connaissance de vos lettres du 9 et du 11 mai, et je m'empresse de vous dire que votre projet a toute mon adhésion personnelle. J'accepte avec plaisir de vous seconder, comme membre du comité, sous réserve, naturellement, de l'approbation de l'Administation de l'Etat du Congo. Vous faites sagement de parler de l'éducation en Belgique et au Congo, parce qu'il est évident qu'en Belgique on ne peut procurer l'éducation qu'à des individus isolés, au Congo au contraire on pourra tenter économiquement l'éducation de masses d'enfants. Ce dernier but de l'œuvre que vous projetez sera donc le plus vaste et le plus à même de plaire au Gouvernement; je crois même pouvoir vous dire que les circonstances présentes sont très favorables au succès de votre œuvre. Si elle pouvait subsidier au moins en partie une école au Congo, ce serait un fort beau résultat. Quant à l'instruction des nègres et des négresses en Belgique, elle a aussi de grands avantages, mais, à mon sens, elle restera exceptionnelle; le prix de transport de ces enfants suffirait en effet à en éduquer une cinquantaine là-bas pendant une année. Je m'empresse, comme vous le demandez, de soumettre et de recommander votre projet à M. Van Eetvelde; sa réalisation n'est possible qu'avec l'assentiment de l'Etat du Congo [49].

Le même jour, le baron s'adressa donc à l'Administrateur Général des Affaires Etrangères de l'Etat du Congo, à qui il communiqua toute cette correspondance:

Je vous communique sous ce pli la correspondance échangé entre M. Van Impe, Mgr. van den Berghe et moi, au sujet d'une œuvre destinée à promouvoir l'éducation des nègres au Congo et accessoirement en Belgique. L'idée appartient à Monsieur Van Impe; à mon sens elle est bonne, voir même excellente, étant donné le projet dont vous m'avez fait l'honneur de m'entretenir il y a quelques jours, de créer au Congo des orphelinats destinés à élever de futurs serviteurs de l'Etat. Aussi je me suis permis d'encourager M. Van Impe, sous réserve de votre approbation.

J'ai d'ailleurs insisté sur l'utilité qu'il y aurait à encourager surtout l'education des noirs sur place, les essais tentés par M. Van Impe jusqu'ici ne pouvant jamais avoir qu'un caractère exceptionnel [50].

Le Gouvernement congolais jugea opportun de ne pas réagir pour le moment et d'attendre. La Conférence diplomatique de Bruxelles siègeait depuis le mois de novembre 1889 et s'occupait de l'éducation des enfants libérés des mains des esclavagistes; l'Administration centrale du Congo préparait activement l'organisation des colonies scolaires au Congo, tandis que le baron *de Béthune* venait d'entamer des pourparlers officieux avec la Compagnie de Jésus en vue de les engager à se charger de la direction d'une pareille instituition à Léopoldville. Enfin on pouvait déjà envisager l'envoi prochain de Sœurs de Charité de Gand au Congo pour s'occuper d'une colonie scolaire de filles. Il n'y avait donc aucune raison pour favoriser l'envoi d'enfants congolais en Belgique. Le baron *Léon de Béthune* avait fidèlement exposé à l'abbé *Van Impe* le point de vue Gouvernement de l'Etat Indépendant, qui était le seul point de vue raisonnable. Pouvait-on espérer voir le directeur de Gijzegem adopter ces vues et abandonner ses généreuses illusions? Non, le brave homme était plus que jamais convaincu de la justesse de sa conception et de l'importance de son œuvre.

(à suivre)

---

[49] *A. M. C.*, Doss. 25/3. — Aussi *L. d. B.*, Doss. XII, nº 20.
[50] *A. M. C.*, Doss. 25/3. — Aussi *L. d. B.*, Doss. XII, nº 21.

Das Weihehindernis für Indianer im 3. Konzil von Lima

Von P. Anton *Pott*, S.V.D., Rheineck

Seit Huonder [1] und Schmidlin [2] wird in der deutschen missionswissenschaftlichen Literatur die Ansicht vertreten, das 3. Provinzialkonzil von Lima (1583) habe in der Frage der Zulassung der Indianer zu den hl. Weihen jene Stellung verlassen, welche das 2. Konzil in der bekannten Constitution 74 festgelegt hatte. Diese Auffassung wurde noch jüngst von Professor Beckmann [3] ausgesprochen. Auch Specker [4], der sich mit der anderen Meinung neuerer Autoren wie Lopetegui [5] und Leturia [6] auseinandersetzte, hat die alte Meinung nicht ganz aufgegeben und hält weiter daran fest, daß das Konzil vom Jahre 1583 von einem förmlichen Weiheverbot für Indianer abgesehen hat. Er führt diese Unterlassung zwar nicht mehr auf eine Änderung der persönlichen Ansicht der Konzilsväter zurück, sondern auf den Einfluß eines päpstlichen Dekretes, dessen Datierung leider noch nicht bekannt ist. Diese jahrzehntealte Auffassung vom Schweigen des 3. Konzils von Lima in der Frage der Zulassung der Indianer zu den hl. Weihen, in dem man gerne Tür und Tor für den einheimischen Klerus geöffnet glaubte, wird nun aber erschüttert durch Äußerungen des Konzils selbst, die inzwischen bekannt geworden sind und im folgenden vorgelegt werden sollen.

Das 3. Konzil von Lima hat in seinen Beschlüssen manche Bestimmungen des zweiten (1567) einzeln erneuert und eingeschärft [7]. Zu diesen gehört allerdings Constitution 74 nicht. Es gibt aber doch mehrere Erklärungen desselben Konzils, die eine allgemeine Anerkennung und Erneuerung des früheren Konzils als Ganzes enthalten. An diesen Stellen [8] wird

---

1 Huonder, Anton, S. J., Der einheimische Klerus in den Heidenländern. Freiburg i. Br. 1909. S. 26.

2 Schmidlin, Dr. Jos., Katholische Missionslehre. Münster 1919. S. 319; Katholische Missionsgeschichte. Steyl 1925. S. 314, Anm. 4.

3 Beckmann, Prof. Dr. Joh., S.M.B., Einheimischer Klerus und Rassenfrage. NZM XI. (1955), S. 4.

4 Specker, Dr. Joh., S.M.B., Der einheimische Klerus in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. In: Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart. (Festschrift für P. Dr. Laurenz Kilger.) Schöneck-Beckenried 1950. S. 85—86; Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. Schöneck-Beckenried 1953. S. 192.

5 Lopetegui, Leon, S. J., El Padre José de Acosta S. J. y las Misiones. Madrid 1942. p. 387.

6 Leturia, S. Toribio Alfonso de Mogrovejo. In: El Clero y las Misiones. II. Ciudad del Vaticano (1940). p. 101. (Zitat bei Specker, Der einheimische... wie Anm. 4. S. 85.)

7 In den 119 Kapiteln des 3. Konzils finden sich über 60 Hinweise auf verschiedene Stellen der 132 Kapitel für Spanier und 122 Constitutionen für Indianer des 2. Konzils. Die Bestimmungen des dritten nehmen sich aus wie Einschärfungen und Ergänzungen und nicht wie eine Überarbeitung der Bestimmungen des zweiten.

8 Ugarte, Rubén Vargas, S. J., Concilios Limenses (1551—1772). Tomo I. Lima 1951. p. 265 (Actio II. cap. 1: De superioribus synodis), p. 266 (Actio I. cap. 2: De tenenda hac et superiori synodo), p. 308 (Actio IV. cap. 24: De publicandis et servandis in quavis diocesi decretis huius synodi), p. 310 (Actio V. cap. 1: Declaratio quorundam capitum superioris synodi), p. 310 (Actio V. cap. 2: De summario superioris concilii).

bezeugt, daß das letzte Konzil vom Jahre 1567, im Gegensatz zu dem ersten 1552, rechtmäßig einberufen und promulgiert war. Es wird gefordert, daß es mit Unterwürfigkeit hingenommen werde, und gesagt, daß es mit dem neuen von 1583 abermals promulgiert werde und mit diesem zusammen öffentlich verlesen und vom Klerus abgeschrieben und aufbewahrt werden solle. Wie ernst das alles gemeint war, geht aus der Androhung schwerster kirchlicher Strafen für das Unterlassen des Abschreibens hervor und besonders aus der Tatsache, daß das Konzil eigens ein Summarium [9] herstellen ließ, um dieses Abschreiben und Lesen zu erleichtern. Dieses Summarium wurde sogar den Akten des 3. Konzils beigezählt. Was demnach die Geltung des 2. Konzils betrifft, so muß ihm Kraft dieser Erklärungen des 3. Konzils an und für sich dieselbe Verbindlichkeit zugestanden werden, welche dem letzteren zukommt. Haroldus [10] läßt es sogar an der päpstlichen Approbation teilhaben. Jedenfalls argumentierte der Erzbischof von Lima 1590 in der Seminarfrage mit dem Konzil 1567 und zitierte dabei sogar aus dem Summarium [11].

An den genannten Stellen, welche die allgemeine Fortdauer der Rechtskraft des Konzils vom Jahre 1567 dokumentieren, sind aber zugleich einige Ausnahmen [12] von dieser allgemeinen Verbindlichkeit angegeben. Die erste Ausnahme ist mit folgendem Satze, welchen Rom eingeschaltet hat [13], gekennzeichnet: «Dummodo Concilium ipsum canonicum sit et canonica statuta contineat». Zum Verständnis ist zu beachten, daß im Konzil 1567 neben gesetzmäßigen Anordnungen auch lange belehrende Darlegungen enthalten waren. Diese Äußerungen des Konzils, die zwar großes geschichtliches Interesse und hohen theologischen Wert besassen, wurden begreiflicherweise von der Approbation ausgenommen. Das Summarium hatte darum schon diese Ausführungen radikal beiseite gelassen und nur die praktischen Verordnungen aufgeführt. Da Constitution 74 fast ganz Anordnung ist und wenig Belehrendes enthält, so konnte sie nicht unter diese Ausnahme von der weiteren Gültigkeit fallen.

Durch das Konzil selbst sind folgende vier Punkte von der weiteren Gültigkeit ausgenommen worden. Erstens: alles, was etwa, wie das Konzil sich ausdrückt, mit Rücksicht auf die neuen Zeiten und Umstände vom Konzil abgeändert und widerrufen wurde. Zweitens: alles, was zum

---

9 Summarium secundi Concilii Provincialis Limensis. Manuskript in: Biblioteca, Real Academia de la Historia, Madrid. MS 415 (II-3-6) fol. 88—105. Der spanische Text findet sich bei Ugarte, wie Anm. 8, p. 225—257.

10 «secundum (concilium Limense) ab hoc ipso Toribii Concilio et apostolica eius approbatione quamcumque habet, auctoritatem accepit de quo etiam Actio V. cap. 1 et 2.» Haroldus, Lima limata Conciliis, Constitutionibus Synodalibus et aliis monumentis. Roma 1673. notae in III. Com.

11 Levillier, Roberto, Organización de la Iglesia y Ordenes Religiosos en el Virreinato del Peru en el siglo XVI. Madrid 1919. vol. 2, p. 260—261. Von der Geltung dieses Konzils im XVII. Jahrhundert berichtet Mateos, Francisco, S. J., Los dos Concilios Limenses de Jerónimo de Loaysa. In: Missionalia Hispanica (MH) IV. (1947), nr. 12, p. 522.

12 Ugarte p. 265 (Act. II. cap. 1), p. 310 (Act. V. cap. 1).

13 Lopetegui, Notas sobre la edicion del tercer Concilio Provincial Limense. In: Gregorianum XXII. fasc. II. (1941). p. 263.

Patronatsrecht des Königs von Spanien zu rechnen war [14]. Drittens: jene Verfügungen, welche in den Zuständigkeitsbereich der neuerdings eingerichteten Inquisitionsbehörde gehörten, nämlich die Kapitel 115 («inquirendum an haereses serpant») und 117 («Diocesani contra sortilegos et incantatores»), wie eine Fußnote angibt. Viertens: Das 124. Kapitel («De coca [= quaedam folia quarumdam arborum] et damnis quae ex ea proveniunt»). Dieses Kapitel [15] war ursprünglich an die «gubernatores und magistratus» gerichtet und wurde nun dahin abgeändert, daß sein Anliegen: die Ausrottung der Coca oder doch die Verhütung der Schäden beim Anbau derselben für die Gesundheit der Indianer [16], nun dem König direkt empfohlen wurde. Hiermit sind die Korrekturen, welche das 3. Konzil an dem zweiten bei dessen erneuter Promulgation vornahm, erschöpft.

Nun stellt sich die Frage, ob Constitution 74 von einer dieser vier Korrekturen betroffen wurde. Da die beiden letzten Ausnahmen genau lokalisiert sind, ist ohne weiteres ersichtlich, daß sie Constitution 74 mit dem Weiheverbot für die Indianer nicht aufhoben. Aber es bleiben dann immer noch die beiden anderen Möglichkeiten zu prüfen, ob Constitution 74 im 3. Konzil neu geregelt und damit aufgehoben wurde, und ob sie zu den Patronatsrechten gezählt werden konnte.

Was die Neuregelung betrifft, so muß festgestellt werden, daß der Nachsatz von Constitution 74, welcher die Heranziehung der Kinder zum Unterricht forderte, im 3. Konzil eine Einschärfung und Verdeutlichung, also Neuregelung, erfahren hat. Das ist geschehen im 43. Kapitel der Actio II., das überschrieben ist: De scholis puerorum [17]. Es hat seinen Platz vor dem Kapitel über die Seminarien und nach den Kapiteln, welche die Gemeindeverwaltung betreffen. Wenn in diesem Zusammenhang nicht auch der erste Teil der Constitution von der Heranziehung der Indianer zu den niederen kirchlichen Diensten und ihrem Ausschluß von den hl. Weihen zur Sprache kommt, so kann dieser Ausfall doch nicht als ein Verzicht auf den ersten Teil der Constitution gedeutet werden, da es sich um ganz verschiedene Dinge handelt. Eine Neuregelung dieses ersten Teiles müßte das Thema Weihe doch irgendwie enthalten. Constitution 74 steht nämlich als einzige Nummer unter dem Thema: De sacramento ordinis, und zwar in dem Teil für die Indianer. Als Parallele dazu be-

---

14 Am Schlusse des Konzils (Act. V. cap. 1) befand sich ursprünglich eine Bemerkung, daß das Patronatsrecht zur Zeit des Konzils von 1567 noch nicht so verstanden worden sei, wie zur Zeit des dritten (1583) und daß darum alles, was der König in den ihm zustehenden Dingen verordne, an Stelle der entsprechenden Konzilsbestimmungen gelten solle. Diese Bemerkung wurde aber in Rom unterdrückt (Lopetegui, Notas. p. 262), und so blieb es bei der ersten allgemeinen Verwahrung (Act. II. cap. 1), daß das Patronatsrecht, das der Hl. Stuhl dem König von Spanien verliehen habe, bei allen Konzilsbestimmungen von 1567 unverletzt bestehen bleiben solle.

15 Ugarte p. 154.

16 Die Schäden wurden auf die Umstände der Arbeit im heißfeuchten Klima ohne hinreichende Kost und nicht auf den Genuß der Coca selbst zurückgeführt. 200 Jahre später sah der deutsche Arzt Eduard Friedrich Pöppig in dem Genuß ein Laster. Vgl. Dr. Alfred Bühler, Zur Erforschung des Kokagenusses. In: Ciba-Zeitschrift, Basel, Nr. 49, Juni 1944, S. 3354/55.

17 Ugarte p. 284.

finden sich im Spanierteil auch einige Kapitel über dieses Thema: cap. 24 De sacramento ordinis, cap. 25 De litteris dimissoriis, cap. 26 Quod ordinandi alicui deputentur ecclesiae und cap. 27 De neophitis non promovendis, et quod usus quattuor minorum ordinum restituatur [18].

Wenn auch das dritte Konzil die Einteilung nach den Sakramenten nicht so streng eingehalten hat wie das zweite, so hat doch auch dieses eine Stelle, an welcher es in vier auf einander folgenden Kapiteln vom Weihesakrament handelt. Es sind aus der Actio II. die Kapitel 30: Decreta tridentini concilii de ordinibus esse servanda et domicilia jurata abroganda; 31: Ad titulum indorum posse promoveri etiam patrimonii expertem; 32: De simonia cavenda in ordinationibus; und 33: Idoneos solummodo esse ordinandos [19]. Da das 3. Konzil die Aufteilung der Verfügungen in zwei Teile, einen für die Spanier und einen für die Indianer, die schon 1552 [20] und dann auch 1567 [21] gebraucht wurde, fallen gelassen hat, so wäre hier der gegebene Ort, wo eine Neuregelung der Constitution 74 ersichtlich werden müßte. Am ersten würde man im 33. Kapitel eine Neuregelung der Constitution 74 vermuten, aber es enthält keine Andeutung, daß von Bewerbern aus den Reihen der Indianern die Rede ist. Freilich ist nicht nur an Bewerbern und Kandidaten aus Europa, die eigens erwähnt sind, gedacht, sondern auch an solche, die im Lande geboren wurden. Das legt auch das unmittelbar folgende Kapitel von den Seminarien nahe. Aber es ist bei den willkommenen Bewerbern nicht mit solchen gerechnet, für welche die Kenntnis der Indianersprache eine Selbstverständlichkeit gewesen wäre, wie für die Indianer. Es wird nämlich als Bedingung der Weihe auf den bloßen Titel der Doctrina Indorum die Kenntnis der Indianersprache nachdrücklich gefordert. Noch weniger findet sich in den fraglichen Kapiteln etwas, das an die Fragestellung von Constitution 74 (Weihe, Epistelsingen, Ministrieren) erinnern könnte. So läßt sich diese Constitution nicht zu jenen Verfügungen rechnen, die mit dem Satze: «si quid rerum ac temporis ratione exigente, ab hac Synodo aliter dispositum, revocatum fuerit» von der weiteren Geltung ausgenommen wurden.

Wie wenig solch ein bloßes Streifen früherer Bestimmungen als Neuregelung angesehen wurde, zeigt die Geschichte von Constitution 4 [22] desselben 2. Konzils. Diese hatte auf die Nichtbeachtung der Vorschriften zur Verhütung unrechtmäßigen Verlassens der Indianerpfarreien die Suspension gesetzt. Obwohl diese Strafe im 3. Konzil, welches die ganze Frage streifte [23], nicht eigens erneuert wurde, so sah sich später das VI. Konzil von Lima im Jahre 1591 (can. 17) dennoch genötigt, diese

18 Ugarte p. 112—114.
19 Ugarte p. 276—278.
20 Ugarte p. 5—93 (Text nur in Spanisch). Mateos, Francisco, S. J., veröffentlichte nur die «constituciones para Indios» aus diesem Konzil 1552 in MH VII. Num. 19, pp. 5—54. (Die Numerierung divergiert von Ugarte!)
21 Ugarte p. 97—223; Mateos, Segundo Concilio Provincial Limense 1567. 1. Teil in: MH VII. (1950) num. 20, p. 209—296; 2 Teil in num. 21, p. 525—617. Beide Ausgaben haben den lat. Text. Mateos gibt textkritische Anmerkungen dazu.
22 Ugarte p. 162.
23 Ugarte p. 287 (Actio III. cap. 9).

Verfügung von 1567 ausdrücklich zu annullieren[24]. Das beweist doch, daß sie auch nach 1583 noch in Geltung geblieben war. Darum müssen wir die Tatsache eines Widerrufes durch Neuregelung schon, wie es ja auch sonst üblich ist, auf jene Fälle beschränken, wo beide Konzile über dieselbe Sache und unter derselben Rücksicht Verfügungen erlassen haben, wie z. B. wenn das frühere Konzil für je 400 Familien einen eigenen Seelsorger forderte und das spätere schon für je 300—200, oder wenn das 3. Konzil für die gleichen Vergehen andere Strafen ansetzte als das 2. Konzil es getan hatte. Solche Fälle gibt es genug, so daß der Hinweis auf diese Ausnahme in der Fortdauer des 2. Konzils im dritten durchaus berechtigt war.

Als letzte Möglichkeit einer Aufhebung der fraglichen Constitution bleibt noch ihre eventuelle Zugehörigkeit zu den Patronatsrechten, die bei der neuen Promulgierung des Konzils von 1567 durch das 3. Konzil eigens ausgenommen wurden. Doch der Satz: «salvo etiam in omnibus jure patronatus, per Sedem Apostolicam, catholico atque invictissimo Regi nostro Philippo caeterisque Hispaniarum Regibus concesso» [25], der die Ausnahme verfügt, erinnert ganz an eine andere Stelle des Konzils, wo die gleiche Verwahrung erfolgte, aber die betreffende Verfügung dennoch aufgestellt wurde[26]. Daraus geht hervor, daß die Verwahrung nicht als eine volle Zurücknahme derjenigen Bestimmung, welcher sie angehängt wurde, verstanden zu werden braucht. Wenn darum auch die Konzilsväter dem König weitgehende Rechte in der Zulassung der Indianer zu den hl. Weihen zugestanden hätten, so hätten sie damit noch nicht Constitution 74 ganz zurückgenommen, so wenig wie sie auch das Kapitel vom Coca-Anbau und das andere vom Verfügungsrecht der Bischöfe über stellenlose Missionare nicht einfach kassiert haben. Nach der Auffassung der damaligen Zeit, die auch im ersten Kapitel der Actio III.[27] des 3. Konzils zum Ausdruck kommt, hatte der König die Missionare zu senden und zu bestellen. Der König hatte auch ein Verbot der Mestizenweihe erlassen, wovon weiter unten noch die Rede sein muß. So ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Zulassung der Indianer zu den hl. Weihen ohne ihn nicht möglich gewesen wäre. Hier geht es aber nur darum, ob das Konzil aus eigener Initiative an dem früheren Ausschluß der Indianer festhalten konnte, was zu bejahen ist. Wenn es diesen Ausschluß nicht mehr urgieren

---

[24] Ugarte p. 386 «sin incurrir el dicho Arzobispo ni demás juezes en las censuras impuestas entredicho ab ingressu Ecclesiae e suspensión impuestas por el Concilio Provincial celebrado en esta ciudad de los Reyes el año de 67, anullando el capitulo del dicho Concilio en lo que toca a esto y dandolo por ninguna y las censuras ansimismo y entredicho y suspension ... de manera que no obliguen ni tengan fuerza.»

[25] Actio II. cap. 1. Ugarte p. 265.

[26] Im 40. Kapitel der Actio II. wird den Bischöfen das Recht zugestanden, stellenlose Priester, die für die Indianerseelsorge geweiht oder geschickt sind, zu dieser Seelsorge zu zwingen mit dem Vermerk: «Salvo tamen jure Regii Patronatus, quod integrum atque illaesum intelligi semper volumus.» Ugarte p. 280.

[27] Bezeichnend darin ist folgende Stelle: «Christus ... orandus est, ut pastores huic suo gregi dare dignetur juxta cor suum atque ut tales viros integros, probatos, animarum amatores, et utiles omnino in domo Dei *Regiae Catholicae Majestati eligendos* pro immensa sua providentia semper inspiret.» Ugarte p. 283. (Die Hervorhebung ist von mir. A. P.)

wollte, so hätte es das deutlicher kundtun müssen, als es mit der allgemeinen Verwahrung zugunsten des Patronatsrechtes geschehen ist [28].

Außer den dargelegten Erklärungen des 3. Konzils über die allgemein verbleibende Gültigkeit des 2. Konzils und den angezeigten Ausnahmen davon ist noch seine andere, viel deutlichere Willensäußerung zu berücksichtigen, die in der Herausgabe des Summariums [29] zu sehen ist. Wie bereits angedeutet wurde, ist dieses Summarium keine in allen Teilen gleichmäßige Verkürzung des Konzils, sondern nur ein Auszug der praktischen Verordnungen desselben. Diese sind natürlich auch gekürzt, aber der Verfasser war ängstlich bemüht, alle Momente der geltenden Bestimmungen vollständig zu erfassen, was ihm dank seiner Logik und Prägnanz gut gelungen ist. Jene Nummern der Beschlüsse, die keine praktischen Anordnungen enthielten, sind mit einem bloßen Stichwort ihres Inhaltes wiedergegeben. So konnte das Summarium die gleiche Anzahl von Nummern, die durch die Konzilsbeschlüsse festgelegt war, beibehalten. Jedoch tragen diese Nummern, die im ersten Teil des Konzils (pro Hispanis) «caput» genannt wurden und im zweiten (pro Indis) dagegen «constitutio», nun gleichmäßig den Namen «caput» [30].

Mehr als die formalen Unterschiede müssen die realen interessieren. Wie alle Akten und Beschlüsse des 3. Konzils so liegt auch dieses Summarium in zwei Sprachen vor: Latein und Spanisch [31]. Beide weichen hie und da von einander und auch vom Original ab, und zwar mehr als sich mit Versehen und Freiheit des Übersetzens erklären läßt. Folgende Verschiedenheiten sind von besonderem Interesse. Der lateinische Text fügt dem Titel des ersten Teiles: Pro Hispanis ein «praecipue» bei, was tatsächlich dem Inhalt und dem Sinn des Konzils bezüglich dieses Teiles besser entspricht als das einfache «Pro Hispanis». Der spanische Text läßt das «praecipue» fort. In der Wiedergabe von Constitution 117 [32], die vom Gebrauch geistlicher Strafen bei den Indianern abrät, «propter eorum in

---

28 Es ist zu beachten, daß das Konzil doch Klarheit schaffen wollte: «Quoniam huius Provinciae status certas atque omnibus pervias leges postulat, ut quid singulis in rebus agendum est, nemo in hac nova Ecclesia jure ignorare possit: illud primum haec sancta Synodus sibi providendum censuit, ut quid retinendum, servandumque sit, aperte doceat atque explicet.» Actio II. cap. 1. Ugarte p. 265.

29 «Praeterea ne in transcribendis ac perlegendis tam multis superioris praedictae Synodi paginis, parochi, caeterique graventur, quibus ex praecepto huius Synodi necessitas penes se illam tenendi incumbit, placuit summarium omnium constitutionum inibi contentarum fieri, quod a deputatis a nobis factum atque a Reverendissimo Metropolitano approbatum, omnibus nostrae Provinciae ecclesiis communicetur ...» Act. V. cap. 2. Ugarte p. 310.

30 Bei der Zitation ist deswegen der betreffende Teil I oder II eigens anzugeben, während bei der Zitation des Konzils mit «caput» ohne weiteres der I. und mit «constitutio» der II. Teil mitbezeichnet ist.

31 Der spanische Text allein gibt in der Überschrift Herkunft und Autorität des Summariums an: «Sumario del concilio provincial que se celebro en la ciudad los reyes el año de mill y 567 fecho y sacado por orden y con autoridad del ultimo concilio provincial que se zelebro en la dicha ciudad este año de 1583.» Die Handschrift, aus der Ugarte den spanischen Text auszog, trägt den Titel: «Originales del Concilio Limense de S. Toribio Mogrovejo su Arzobispo», was das Summarium als Akte dieses Konzils ausweist. Ugarte p. 225.

32 MS. fol. 105 r.

fide infantiam», fügt das Summarium bei, daß diese Strafen eben wenig nützen: «censurae quibus Indi parum proficiunt». In diesen Abweichungen verrät sich der Verfasser, der auch nach anderen Gründen, die Lopetegui [33] anführt, kein anderer als Acosta sein kann, wenigstens, was den lateinischen Text betrifft.

Diese kleinen, wenn auch aufschlußreichen Abweichungen treten zurück vor der allgemeinen Treue in der Wiedergabe der Bestimmungen des 2. Konzils, denn die Anordnungen im Summarium sind keineswegs dem neuen Stande von 1583 im 3. Konzil angeglichen; nicht einmal in Fällen, wo das leicht möglich und auch wünschenswert gewesen wäre, um am Summarium die gleitende Form und Fassung der Gesetze ablesen zu können. So war z. B. die Anzahl der Familien, die auf je einen Pfarrer kommen sollten, von 400 im 2. Konzil auf 300—200 im dritten herabgesetzt. Das Summarium behielt aber die 400 bei [34]. Ähnlich blieb es auch bei dem alten Strafmaß, was beträchtlich von dem neuen abwich [35]. Ferner brachte es auch jene Nummern, an denen das 3. Konzil Berichtigungen vorgenommen hatte, ohne dieselben, ganz in der alten Fassung (I, 115; I, 117; I, 124) [36]. Allerdings ist die Treue zum Original nicht so sklavisch, daß offensichtlich überholte Dinge wiederum registriert wären. So wurden Zeitangaben für die Verlesung des Trienter Konzils (I, 18) und für den Hausbau für das Kirchenkapitel (I, 74) wie auch ein Zweifel an der Existenz einer römischen Dispens (II, 69) [37] aus dem Konzil nicht mit in das Summarium übertragen. Das Summarium ist also keine mechanische Kopie der Konzilsverordnungen von 1567, aber es ist auch nicht eine hinreichend berichtigte Ausgabe derselben. Die Berichtigungen mußte der Benützer sich eben selbst aus dem 3. Konzil ergänzen, wie es ja bei sich folgenden kirchlichen Erlassen oft der Fall ist. Jedenfalls sollte das Summarium ein Gesetzesverzeichnis von praktischem und nicht bloß historischem Wert sein, sonst hätte das 3. Konzil es doch nicht zum Abschreiben herstellen können. Wenn im Summarium viele im Wesentlichen abgeschaffte Bestimmungen ständen, so wäre seine Herstellung mit der Autorität des Konzils nicht zu rechtfertigen. Andererseits ist es aber auch nicht in allem und jedem unbesehen als Dokument für den Gesetzesstand von 1583 zu gebrauchen. Es vertritt nur die Konzilsbestimmungen von 1567 zum Zwecke leichteren Lesens und Abschreibens. Damit aber bezeugt es schon durch seine bloße Existenz, wie sehr das 2. Konzil, abgesehen von den erwähnten Ausnahmen, in dem bekannteren 3. Limaer Konzil in Geltung blieb.

Bei dieser Eigenart des Summariums kommt es nun eigentlich nicht

---

[33] Lopetegui, Notas sobre la edición ... p. 266. Vgl. De procuranda Indorum salute 1. IV. C. 19, p. 422 (Kölner Ausgabe 1596).

[34] Vgl. Constitutio 77 (Ugarte p. 194) mit Actio II. cap. 11 (Ugarte p. 288) und mit Summarium II. 77 (Ugarte p. 249; MS. fol. 102 v).

[35] Z. B. bringt das Summarium I, 19 (Ugarte p. 227; MS. fol. 89 r) die Exkommunikation — entsprechend dem Konzil —, welche das 3. Konzil Actio II. cap. 36: De servorum matrimoniis non prohibendis nicht mehr erwähnte. (Ugarte p. 279.)

[36] Ugarte p. 239 resp. p. 151, 152, 154—155.

[37] Ugarte p. 227, 234, 249 resp. 110 «hoc primo anno», 134 «quam citius», 191 «et super eo summus Pontifex consultatur».

mehr darauf an, ob und wie dieses Summarium Constitution 74 aufgenommen hat. Das Hauptargument für ihr Fortbestehen ist damit erschöpft, daß sie eben nicht wie andere wenige Bestimmungen von der Gültigkeit ausgenommen wurde. Immerhin hat es noch seine Bedeutung, die Fassung dieser Constitution 74 im Summarium näher anzusehen. Sie lautet: «Ut Indi nullo ordine Ecclesiastico initientur neque vero vestes sacras etiam ad epistolam cantandam induant: possint tamen cum superpelliceo et ornatu decenti Ecclesiis inservire et ut haec faciant parentes pueros suos Ecclesiis tradant, ubi legere, scribere, canere et divinis ministrare doceantur, atque illud inprimis ut sermoni Hispanico assuescant. Porro sacerdotes sub hoc praetextu pueros in proprios usus ne convertant.» [38] Die Verschiedenheit vom Original [39] ist nicht sehr groß. Es entspricht dem Charakter des Summariums, daß es gebieterischer sprechen muß als das Original es tat mit dem «sentit Sancta Synodus et ita servandum statuit, hos noviter ad fidem conversos, hoc tempore non debere aliquo ordine initiari». Doch gewinnt man aus der ganzen Formulierung und vor allem aus dem Fortlassen der Einschränkung «Hoc tempore» nicht den Eindruck, der Verfasser des Summariums wäre nicht ganz für den Ausschluß der Indianer eingestanden.

Beachtenswert ist ferner, daß der Verfasser des spanischen Textes das «neophiti» des lateinischen Textes I, 27 [40], das vollauf dem Original [41] entsprach, wo diese Bezeichnung eigens auf solche ausgedehnt wurde, die ohne hinreichende Vorbereitung «repente» in den geistlichen Stand eintreten und «momentaneus sacerdos» werden, einfach mit «indios» wiedergegeben hat [42]. In der Sprache der Limaer Konzilien ist die Bezeichnung «Neophiti» für die Indianer zwar allgemein, so daß der Übersetzer aus Routine auch hier dafür «indios» setzen konnte, aber daß er dabei am Inhalt nicht stutzig wurde, zeugt doch dafür, daß ihm dieser Inhalt (Weiheausschluß der Indianer) durchaus vertraut sein mußte.

Wenn das 3. Konzil wirklich den Weiheausschluß der Indianer fallen gelassen hätte, so müßte doch im Konzil irgendwie eine andere Beurteilung der natürlichen und übernatürlichen Situation der Indianer bemerkbar sein als sie im zweiten herrschte. Das ist nicht der Fall. Das 3. Konzil weiß vom Fehlen der natürlichen Voraussetzungen zu einem gesitteten

---

38 MS. fol. 102 r et v; Ugarte p. 249.

39 De Sacramento Ordinis. Constitutio 74. Quod indi non initientur aliquo ordine, neque vestibus sacris ad altare induantur. Sentit sancta Synodus et ita servandum statuit, hos noviter ad fidem conversos, hoc tempore non debere aliquo ordine initiari, neque in sollemni missarum celebratione, ad epistolam publice decantandam, vestes destinatas induere; possunt tamen superpelliceum et id genus sacrati cultus indumanta, in missarum et processionum ministerio, si necesse fuerit, vestire, immo et id sacerdotes ipsi debent indorum puerorum et juvenum parentibus persuadere, ut filios suos velint sponte in ecclesiis, ut in illis Deo serviant, dedicare, et ut ibidem legere, Characteres litterarios formare, et canere doceantur, et alia quae ad nostram religionem pertinent; et quam maxima potuerint solicitudine, tam pueros quam alios, hispane loqui edocere procurent; sacerdotes vero ipsos pueros aut indos in proprios usus non occupent sub hoc praetextu.» Ugarte p. 192—193.

40 MS. fol. 89 v.

41 Ugarte p. 113—114.

42 Ugarte p. 228.

Leben bei den Indianern (Actio V. cap. 4) [43], von ihrer Eidesunfähigkeit (Actio IV. cap. 6) [44], von ihrer Unempfindlichkeit gegen geistliche Strafen (Actio IV. cap. 7) [45]. Es bezeichnet sie als «rudes» in der christlichen Religion (Actio II. cap. 3) [46]. Woher sollten sie auch die Bildung in der Religion haben, wenn zugegeben werden muß, daß viele Missionare die Sprache nicht verstehen (Actio II. cap. 16) [47], wenn noch kein Einheitskatechismus bestand (Actio II. cap. 3) [48] und es noch keine Schulen gab (Actio II. cap. 43) [49]? Sehr beachtenswert ist auch die Zurückhaltung des Konzils in der Zulassung der Indianer zur Osterkommunion. Bei dieser Gelegenheit klagt das Konzil (Actio II. cap. 20) [50], daß sehr viele Indianer unter den Lastern der Trunksucht, des Konkubinates und noch mehr der verderblichen Abgötterei leiden, die ihre Gewissensreinheit zu Falle bringen. Ein Fortschritt in der Religion wird zugegeben, aber die Folgerung daraus ist nicht gleich die unbesorgte Zulassung zur Osterkommunion, sondern die Forderung von mehr Unterricht darüber: «praecipit Sancta Synodus parochis caeterisque Indorum praedictatoribus, ut saepe et serio de fide huius misterii eos instruant.» Die Zulassung wird aber in jedem Fall von der schriftlichen Erlaubnis des eigenen Pfarrers oder Beichtvaters abhängig gemacht. Das Konzil trägt konsequent dem kindhaften Zustand des Glaubens bei den Indianern Rechnung so wohl bei der Gewährung von Rechten als auch bei der Auferlegung von Lasten, wie es auch das frühere getan hatte. Die Indianer brauchen nicht so viele Feste zu beobachten wie die Spanier. Das 3. Konzil fügte bei, daß sie an den dispensierten Feiertagen nicht zur Arbeit herangezogen werden dürfen [51]. Wenn auch die Einteilung der Bestimmungen nach Spaniern und Indianern fallen gelassen wurde, so gibt es doch noch genug Sonderbestimmungen für die Indianer, um ihrer Unmündigkeit im Glauben Rechnung zu tragen. Beim Marktverbot an Sonn- und gebotenen Feiertagen heißt es z. B. «praesertim in Indorum oppidis» [51a]. Bei der Empfehlung von körperlichen Strafen für die Übertretung kirchlicher Vorschriften bei Indianern wird den Pfarrern das Recht dazu entzogen [52]. Bei den Indianerpfarrern wird überhaupt viel strenger auf Unbescholtenheit gesehen als bei denen für Spanier. Die alte Vorschrift, daß sie überhaupt keine weibliche Bedienung zulassen dürften, ist nur wenig gemildert für den Notfall [53]. Die Verfügung, daß die Spanier an Sonn- und Feiertagen nicht reisen sollen und im Notfall wenigstens nicht vor der Messe aufbrechen sollen mit Rücksicht auf die indianischen Lastträger [54], ist nicht

[43] Ugarte p. 311.
[44] Ugarte p. 302.
[45] Ugarte p. 302—303.
[46] Ugarte p. 266.
[47] Ugarte p. 271.
[48] wie Note 46.
[49] Ugarte p. 282.
[50] Ugarte p. 273.
[51] Actio IV. cap. 9, Ugarte p. 304.
[51a] Actio III. cap. 40, Ugarte p. 298.
[52] Actio IV. cap. 7—8, Ugarte p. 203—204.
[53] Vgl. Ugarte p. 163—164 (const. 7) mit Ugarte p. 292 (Actio III. cap. 19).
[54] Const. 97 Ugarte p. 204—205.

erneuert worden. Die Ausnahme vom Interdikt, die auf päpstliches Indult zurückging (Pius IV., 12. August 1562) mit dem bezeichnenden Satz: «cupientes etiam sensibus infantium et lactentium, ut eos Domino lucrifaciamus, libenter acquiescimus» und auf die das 2. Konzil sich berief [55], blieb sicher in Geltung. Es würde zu weit führen, die ganze Auffassung der ersten Konzile vom Zustande der Indianer mit einander zu vergleichen, aber aus den obigen Belegen ist ein Wandel der Ansicht bis zum 3. Konzil nicht erkennbar. Zugleich aber lassen die Belege auch erkennen, wie unzulänglich jene Motive sind, die vom heutigen Standpunkt aus gerne den Konzilsvätern unterschoben werden.

Nachdem alle Erklärungen und Anzeichen, welche das 3. Konzil selbst enthält, erwogen sind, seien auch noch einige Hinweise auf Tatsachen gemacht, die außerhalb des Konzils liegen, aber auch für die Beibehaltung des Weihehindernisses für Indianer im 3. Konzil zu deuten sind. Leturia hat bereits festgestellt, daß der Erzbischof von Lima, Toribio de Mogrovejo, der den Vorsitz auf dem 3. Konzil inne hatte und verantwortlich war für die Herausgabe des Summariums und anderer Konzilsakten, überhaupt keine Indianer, und Mischlinge nur mit großer Vorsicht geweiht hat [56]. Ferner ist zu beachten, daß die Mischlinge von Peru am 13. Februar 1583, also zur Zeit des Konzils, das am 15. August 1582 zu tagen begonnen hatte, sich gegen das königliche Weiheverbot vom 2. Dezember 1578 an den Papst wandten um Zulassung zu den hl. Weihen [57]. Das hätten sie doch kaum getan, wenn ihnen das Konzil hätte helfen wollen. Ganz abgesehen davon, ob Konstitution 74 ursprünglich auch für die Mischlinge galt [57a], konnte das 3. Konzil in der Zulassung von Indianern nicht milder sein als in der Zulassung von Mestizen, deren Achtung damals schon abflaute, aber die doch immer noch vor den Indianern berücksichtigt wurden. Schließlich sei noch darauf verwiesen, daß noch im Limaer Konzil von 1601 [58] in die Liste der erforderlichen Qualitäten für Bischofskandidaten die sehr bezeichnenden Fragen aufgenommen wurden, ob die Eltern und Voreltern des Kandidaten alle Altchristen waren und von reinem Blut, ohne Mischung mit Indianern oder Negern, neben den andern Fragen, ob sie vom Hl. Stuhl oder von der Inquisition bestraft wurden oder angesehene Leute in ihrem Orte waren, wie auch der Bischofskandidat selber.

Als bescheidenes aber nicht unwichtiges Ergebnis der bisherigen Untersuchung darf festgehalten werden, daß die bisherige Meinung von einem Abrücken des 3. Konzils zu Lima 1583 von dem Weihehindernis für Indianer [59], welches das zweite (1567) ausdrücklich und das erste (1552) einschlußweise aufgestellt hatten, nicht zu halten ist. Es kann auch nicht

---

55 Const. 93 Ugarte p. 202.

56 Vgl. Specker, Einheimischer . . ., S. 79.

57 Lopetegui, El Papa Gregorio XIII. y la Ordenación de mestizos hispano-incaicos. In: Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. VII. nr. 13. Roma 1943. p. 200.

57a Die Erörterung dieser Frage bleibt einer anderen Untersuchung vorbehalten.

58 Decreto 3. Ugarte tom. I. p. 394.

59 Der Ausdruck «Weihehindernis» entspricht besser dem Sinn der Verfügung als der andere «Weiheverbot».

die Rede sein von einem absichtlichen Schweigen des Konzils in dieser Frage, weil es sich ja die Beschlüsse von 1567 mit wenigen Ausnahmen, zu denen das Weihehindernis nicht gerechnet werden kann, zu eigen gemacht und neu promulgiert hat. Nur so viel muß zugegeben werden, daß dieses Weihehindernis nicht neuerdings eingeschärft wurde wie so manche andere Bestimmungen von 1567. Dieser Ausfall erklärt sich aber leicht daraus, daß eben das Weihehindernis für Indianer in der Beobachtung nicht die Schwierigkeiten gemacht hatte wie jene anderen.

Die Verquickung vom zweiten und dritten Konzil, die nun aufgedeckt ist, zeigt eine gewisse Schwäche des dritten Konzils. Obwohl es Klarheit in den bestehenden Gesetzen schaffen wollte, so hat es dies, wenigstens für den heutigen Leser, nicht erreicht. Das unkorrigierte Summarium und der Mangel an logischer Ordnung in den einzelnen Aktionen erwecken den Eindruck der Eile und des vorzeitigen Abbruches des Konzils [60].

Obwohl die Untersuchung auch auf Korrekturen stieß, welche Rom anbrachte, so begegnete doch keine solche in der Weihefrage, wie sie etwa um die gleiche Zeit am Konzil von Mexico 1585 bei Gelegenheit der Approbation vorgenommen worden sein soll [61]. Bei der Verknüpfung des Summariums mit den Akten des 3. Konzils, besteht wohl kein Zweifel, daß es auch in Rom vorlag bei der Approbation. Das macht dann die erwähnte Bemerkung von Haroldus verständlich.

Mit diesem Ergebnis ist auch die Übereinstimmung des Konzils und seines einflußreichsten Theologen und Redaktors José de Acosta mit jener Meinung erwiesen, welcher dieser 7 Jahre vorher in seinem Buche De procuranda Indorum salute [62] niedergelegt, aber erst nach dem Konzil veröffentlicht hat.

---

60 Vgl. Ugarte, Concilios Limenses, Tomo III. (Lima 1954), p. 91, p. 94.
61 Specker, Der einheimische Klerus . . ., S. 80.
62 1. VI. c. 19. p. 565—567 (Kölner Ausgabe 1596).

Les réductions catholiques du pays des Ordos

Une méthode d'apostolat des missionnaires de Scheut

par Joseph *Van Hecken* C.I.C.M. (5

Seconde Partie

FONDATION DES REDUCTIONS ET EXAMEN DE LA METHODE

Dans le cadre général de la colonisation du pays des Ordos par les Chinois, nous avons, dans la première partie de cet article, mis au point, d'une façon rigoureuse et détaillée, l'histoire de l'acquisition, par les missionnaires de Scheut, soit comme propriétaires, soit comme fermiers, de vastes terrains, dans le nord, le sud et l'est de ce pays.

Cette acquisition a été la base de leur apostolat, qui a produit dans ce désert des villages importants, qu'on est convenu d'appeler «réductions». Il est temps de retracer dans ses grandes lignes, l'histoire de la fondation de ces missions et d'examiner en détail cette méthode particulière d'apostolat, du point de vue social et religieux en notant ses qualités et ses faiblesses.

§ I. - LA FONATION DES REDUCTIONS (1875—1948)

Pour éviter des redites, nous résumons l'histoire de la fondation de chacune de ces réductions; nous décrirons ensuite la technique de la fondation mise en œuvre dans la plupart d'entre elles.

A. - Aperçu général de l'histoire des fondations

1. - Dans le sud du pays des Ordos

Si Mgr. A. Devos (1840—1888) [1] a été l'initiateur de la méthode des réductions dans le pays des A l a s a n, voisins des Ordos, les PP. R. Verlinden (1830—1892) [2] et J. B. Steenackers (1848—1912) [3] l'ont appliquée,

---

1 Notice biographique (N. bi.): A. Bermyn, Annales d. l. S. Enfance, XL, 247, 1889, 100—106. — id. Bij den dood van Mgr. Devos, Ann. v. d. H. Kinsdheid, XLIII, 247, 1889, 51—54. — Missions catholiques, XXI, 1024, 1889, 23—24. — Missions en Chine et au Congo, 1889, 23—25. — J. Van Hecken, Mgr. Devos in de Steppen van Mongolië, Leuven, Xaveriana, 1931, n° 88. — Allosery, Onze West-Vlaamse missionarissen, Brugge, 1925, I vol., Mgr. A. Devos. — Notice bibliographique (N. bl.) dans W. A. Grootaers et D. Van Coillie, Proeve eener Bibliographie van de missionarissen van Scheut, Brussel, 1939, col. 53—54 (cité dans la suite G.-V. C. Proeve). — id. Aanvullingen en Verbeteringen op de Proeve eener Bibliographie v. d. Mission. v. Scheut. Eerste aflevering, Peking, 1941, col. 210.

2 N. bl. G.-V. C. Proeve, c. 150.

3 N. bi. Mis. C. C. & Philippines, 1912, p. 124. N. bl. G.-V. C. Proeve, c. 124. — Aperçu historique du Vicariat de Mongolie-Sud-Ouest, dans M. C. C. à partir du n° 55 au n° 102.

dès 1875, au sud du pays des Ordos, dans la mission mongole de St. François-Xavier, de la plaine de Poro balγasun[4]. Puis après le départ du P. Verlinden en 1879, le P. Steenackers, se consacrant désormais à l'apostolat auprès des Chinois, fonda, suivant cette méthode, le village de St. Jean-Baptiste à Hsiao-ch'iao-pan[5] dans la plaine de Shêng-ti-t'an.

Ce missionnaire, aussi entreprenant qu'intrépide, multipla les fondations similaires dans le pays montagneux Nan-shan, situé au fond de l'arc de la grande muraille au sud du pays des Ordos. Les villages de St. Michel à Yu-fang-ch'ü (1880)[6], de St. Joseph à Wang-ch'ü-tzŭ (1882)[7] et de St. Joseph à Ta-yang-wan (1883)[8], situés dans ce secteur du désert, lui doivent leur origine.

Pendant vingt ans ces réductions, limitées par l'exiguité des terres, dont disposaient les missionnaires en faveur des néophytes, ne se sont développées que très lentement. Le 15 août 1900, la mission de Hsiao-ch'iao-pan ne comptait encore que 472 habitants, dont 392 baptisés et 80 catéchumènes; Yu-fang-ch'ü, contrarié en outre par des oppositions multiples, n'avait en ce moment qu'une population de 88 âmes, dont 48 baptisés et 40 catéchumènes; Wang-ch'ü-tzu marchant de pair avec le précédent, avait pris la même extension, tandisque Ta-yang-wan, dans une position plus avantageuse comptait 127 chrétiens, dont 98 baptisés et 29 catéchumènes.

---

[4] L'histoire de la fondation de cette mission a été racontée par J. B. Steenackers, dans M. C. C. nº 55 ss, et complétée par nous dans «Les Missions chez les Mongols aux temps modernes, Peiping 1949, p. 107 ss. L'histoire complète de cette mission, jusqu'en 1952 se trouve dans «Mongolica», 4 vol. manuscrits, déposés par nous dans les Archives de Scheut.

[5] Notices historiques I. Une collection de notices historiques sur les 80 missions fondées par les missionnaires de Scheut dans le sud du pays des Ordos, que nous avons rédigés en nous basant sur les archives de chacune de ces missions et les témoignages des fondateurs encore en vie au moment de la rédaction. Les archives ont été détruites par les communistes en 1947 mais ces notes ont pu être sauvées et sont conservées au A. S. (Citées: N. H. I) Hsiao-ch'iao-pan, nº 5. — E. Vereenooghe, Vervolging in China, Belegering van Klein-Brugge in Ortos, Brugge, Beyært, 1901. — J. B. Steenackers, M. C. C. nº 56 ss. — id. Het missiewerk te Klein-Brugge, An. H. K. 200, 1881, 114—120. — id. Het oprichten van een bidplaats te Klein-Brugge, A. H. K. 203, 1881, 248—264.

[6] N. H. I nº 8 et 32. — J. B. Steenackers, M. C. C. 1896, avril, 226 et juillet, 273. — id. De inzegening van onze kerk te Ning-t'iao-liang, A. H. K. 212, 1882, 159—167. Détruit en 1900, le village fut rebâti en 1915 et appelé Yu-fang-ch'ü, St. Pierre.

[7] N. H. I nº 9 et 33. Détruit en 1900 le village fut rebâti en 1915 et appelé Wang-ch'ü-tzŭ, Ste Marie.

[8] N. H. I nº 10. Le P. Steenackers avait préparé en outre la fondation d'un autre village, dont fut chargé le P. César De Brabander (1857—1919). En 1883 ce missionnaire construisit à Shih-tzŭ-erh-mao-tzŭ (N. H. I nº 11) une chapelle, une cure et une dizaine d'habitations pour les convertis. Mais envahi par les sables, le village fut bientôt abandonné. Le missionnaire creusa des grottes dans les bords escarpés d'un ravin, appelé Ta-shih-ch'ü (N. H. I nº 12) en 1885 et rebâtit l'église de Shih-tzŭ-erh-mao-tzŭ sur le flanc de la montagne près des grottes. La grande famine de 1892 dispersa les convertis, 36 familles, dont quelques unes avaient reçu le baptême. En 1927 le P. J. Feeraert (1876—1947) reprit l'exploitation des terres de Ta-shih-ch'ü et y groupa quelques chrétiens en village, sous le patronage de St. Charles (N. H. I nº 12).

Avec une ténacité sans relâche S. E. Mgr. A. Bermyn [9] prépara après 1900 pour ces villages chrétiens une base d'extension rapide et plus solide, par l'achat de terrains, dans la bannière de Otok. Après cette acquisition le P. E. van Kan (1873—1929) fut envoyé dans la plaine de Budurγana, où il fonda le village de la Ste Famille [10] à Tui-tzŭ-liang, au milieu d'un bosquet de tamarix, qui poussait généreusement dans se sol vierge. Le P. Herman Ramaekers (1868—1937) rebâtissait la mission de St. Benoît [11] à Ning-ti-liang-tzŭ, démolie en 1900 par les Mongols. La plaine de Shêng-ti-t'an était assez vaste pour offrir la subsistance à un plus grand nombre de colons. Comme les missionnaires les voulaient tous concentrés autour de l'église, il était à craindre que finalement les champs fussent trop éloignés des fermes, s'ils ne multipliaient les centres chrétiens. C'est pourquoi Mgr. Bermyn chargea le P. H. Spierings (1876—1918) en 1903 de la fondation de St. Michel [12] à Maoter, 6 Km. au nord-est de Hsiao-ch'iao-pan. Dans la plaine de Bayantöküm, achetée en 1907, le P. J. Van Oost (1877—1939) [13] entreprit la fondation des villages St. Joseph [14], appelé Pai-ni-ching-tzŭ et de St. Alphonse [15], appelé Tung-t'ang. En même temps le P. J. Braam (1869—1954) [16] décida de défricher le secteur est de Shêng-ti-t'an, par la fondation du village de la Vierge Immaculée à Sha-lu-mao-tzŭ [17] en 1907, ainsique le secteur nord des monts Nan-shan par celle du village de Ste Marie à Sha-ch'ü [18], tandisque son voisin le P. van Kan, débordé par un trop grand nombre de nouveaux

---

9 N. bi. Aloïs Janssens, Mgr. Bermyn, De Stem uit België, I, 28, 1915, 2. — F. De Pillecijn, Mgr. Bermyn, de Paulus van Ortosland, Davidsfonds, 1929. — J. Van Oost, Mgr. Bermyn, apôtre des Ortos, Louvain, 1932. Bulletin catholique de Pékin, Notes sur Mgr. Bermyn et la mission des Ortos, II, 1915, 210—213. — Boon, Mongolië non Stop, 1950. — O. D. R. Monseigneur Bermyn, dans Godsdienstige Week, 1954. A. Van den Steen, Levensschets van de Grote Apostel van Ortos-Mongolië, Mgr. Bermyn, St. Pauwels, 1954. — Mgr. Bermyn dans «Kruis en Leeuw, Waasland» 1954, nº 2, 4—11. J. Croux, De Paulus van Ortos, dans Periskoop, Oktober 1954, nº 1, 2—5.

10 N. H. I nº 17, où nous avons reproduit la note rédigée par le fondateur lui-même et dans la quelle il écrit: «Le P. van Kan fut désigné comme fondateur de la station de Tui-tzŭ-liang. Le 9 mai 1902 il put louer une maison de la famille Tu à Hsi-tui-tzŭ-liang et c'est de là qu'il dirigea les travaux de la fondation du village».

11 N. H. I nº 13. Le commencement du village date de 1887, quand le P. Roofthooft (1855—1926) (N. bl. G.-V. C. Proeve, c. 111) y bâtit un petit oratoire, qui avait servi à Sha-ching-tzŭ (N. H. I nº 6) aux convertis Mongols. Grâce à l'acquisition d'une partie du Shêng-ti-t'an en 1899, le P. J. Anicq (1869—1918) (N. bl. G.-V. C. o. c., 1—2) put choisir un meilleur site en 1899, pour y rebâtir le village, mais il dut l'abandonner en 1900.

12 N. H. I nº 18. Les premières maisons et grottes ne furent construites qu'au commencement de 1904.

13 N. bl. G.-V. C. o. c., c. 141—144.

14 N. H. nº 20, où j'ai copié les notes rédigées par le P. Van Oost: «Le 15 juillet 1907, Mgr. Bermyn, les PP. Mostaert et Van Oost vont choisir l'emplacement du futur village, écrit-il. Quatre jours plus tard, les travaux commencèrent.»

15 N. H. I nº 23.

16 N. bl. G.-V. C. o. c. c. 15; Aanvul. c. 205. N. bi. Ann. Scheut-Sparrendaal, 1954, 123.

17 N. H. I nº 21. La fondation de cette mission avait déjà été préparée en 1896 en achetant le 2 juin 1896, du Mongol Batu Nasun, un terrain de 165 Ha et en y bâtissant en 1898 une maison spacieuse, qui fut occupée par un marchand chrétien nommé Yen Pu-ch'êng. Cette maison fut brûlée en 1900 par les Mongols.

colons, essaima de Tui-tzŭ-liang à Ts'ang-fang-liang, où il bâtit le village de St. Edouard [19] en 1909. Dans la bannière de Djasak, le P. Fl. Claeys (1871—1950) [20] jeta les fondements de la mission de Notre-Dame [21] à Hsiao-pao-tang en 1910 et le Rév. Joseph Liu Fu-yin (1875—1939) un peu plus au nord, celle du St. Joseph à Si-bartai en 1914 [22].

Par cette série de fondations, les terres acquises après 1900 étaient loin de rendre le maximum de conversions. La cause de cette insuffisance était le nombre restreint de missionnaires et de leurs ressources. Il s'en suivait une limitation dans le défrichement des terres et une restriction dans le nombre des réductions. Multiplier celles-ci, était susciter un plus grand nombre de convertis. Les missionnaires doublèrent leur activité. Le P. F. Claeys, après un court séjour à Djasak, Tûmed et Djunghar, revint dans le sud du pays des Ordos en 1915 et y déclancha un mouvement important de conversions par la fondation d'une série de nouvelles réductions, situées toutes dans les monts Nan-shan [23] dont il peupla les vallées désertes de 2000 colons, devenus tous chrétiens, en l'espace de huit ans. D'autres missionnaires développèrent l'exploitation des terres arables de la plaine de Bayantöküm [24], des collines de Qarasili [25] des plaines de Budurγana [26] et de Shêng-ti-t'an [27] ainsique les montagnes Nan-shan [28].

---

18 N. H. I nº 25. Plusieurs familles chinoises, qui habitaient au pied du mont Nan-shan, désiraient se convertir, mais hésitaient, parcequ'ils ne voulaient pas aller habiter une réduction ancienne. Mgr. Bermyn fit preuve de beaucoup de souplesse, dans l'application de la méthode, et décida de ne pas éloigner ces catéchumènes de leur terroir, mais de les réunir dans un endroit voisin, en fondant un village tout neuf.

19 N. H. nº 22. Ce village fut d'abord appelé Ying-p'an-liang, mais après trois ans on l'appela Ts'ang-fang-liang, nom d'un petit mamelon au nord du village, dans lequel on découvrit des granges construites en briques et datant peut-être de plusieurs siècles.

20 N. bl. G.-V. C. Proeve, c. 25—26; id. Aanvul. c. 206, 1, 2, 4. — J. Geldhof, Izegemse Figuren, P. F. Claeys, 1953.

21 N. H. I nº 24, où je transcris un rapport rédigé par Fl. Chaeys. Ce missionnaire arriva dans la plaine de Hsiao-pao-tang le 18 mai 1910. Il s'installa d'abord dans une auberge. Il ne put commencer les constructions qu'à la fin du mois de juillet à cause d'une forte opposition de la part de quelques colons chinois.

22 N. H. I nº 26. Cette station a compté, avec une station voisine Bayacayidam, 79 convertis groupés autour d'un petit oratoire. Mais tous les bâtiments de la mission ont été démolis par les brigands. En 1927 plus rien ne subsistait et l'endroit fut abandonné par les missionnaires.

23 Ces nouveaux villages s'appellent Kuang-yang-wan St. Joseph (1915) (N. H. I nº 31), Wang-ch'ü-tzŭ St. Joseph (1915) (N. H. I nº 33), Yu-fang-ch'ü-tzŭ St. Pierre 1915) (N. H. I nº 8), Hsieh-ma-wan-tzŭ Ste Marie (1916), Wu-chia-k'oto St. Michel (1916) (N. H. I nº 35), Hu-chia-yao-tzŭ (1916) (N. H. I nº 37), Yang-kao-shan Sacré-Cœur (1917) (N. H. I nº 45) et Tung-mao-tzŭ St. François-Xavier (1921) (N. H. I nº 53).

24 Le P. H. Jacobs (* 1900) avait essayé en 1930 de concentrer quelques familles à I-shih-liang (N. H. I nº 58), mais c'est le P. A. De Lombærde (* 1886) (N. bl. G.-V. C. Prœve, c. 47) qui suscita dans cette plaine, l'un après l'autre, les villages de He-liang-wan Marie-Immaculée (1935) (N. H. I nº 68), Kijür Ste Thérèse de l'E.-J. (1936) (N. H. I nº 69), de Ts'ang-tzŭ-hao St. Michel (1938) (N. H. I nº 71) et de Yüan-ko-ta-t'ao Ste Famille (1939) (N. H. I nº 72).

25 N. H. I nº 70. Cfr. Missions chez les Mongols, p. 195, village fondé par nous en 1937.

2. - Dans l'est du pays des Ordos

Tandisque les missionnaires de Scheut du sud du pays des Ordos, avançaient encore en tâtonnant, dans la voie que leur apostolat commençait à suivre auprès des Chinois, dans l'est de ce pays, un prêtre chinois, curé à Ajirma, nommé Jacques Lu Chien-yin (1848—1900)[29] avait compris clairement la supériorité de la méthode des réductions, sur celle des secours non organisés, que le P. A. Jansen (1842—1913)[30] avait préconisée à Ajirma en 1875. Résolument, il appliqua celle des réductions dans la bannière de Dalad, en fondant en 1880 la mission du Cœur Immaculé de Marie à Erh-shih-ssŭ-ch'ing-ti[31]. Cette mission prit bientôt un tel essor qu'elle devint en 1900 le centre du vicariat des Ordos jusqu'en 1922. Dans ce qui suit nous l'appellerons Erh-shih-ssŭ. Cette grande réduction, qui comptait 800 chrétiens en 1895, avait déjà essaimé en 1887 vers la région de Dalad, appelée Ho-hsi, où furent érigées les réductions de St. Joseph à Hsiao-nao-erh[32] et celle de Ta-nao-erh en 1892[33]; au nord du fleuve jaune, où furent fondées les réductions de Ste Thérèse à Yin-chiang-yao-tzŭ en 1891[34], à Ta-lama-yao-tzŭ[35] pendant la même année. En 1903

---

26 Le P. H. Jacobs bâtit en 1935 le village de Ste Thérèse de l'E.-J. à Pai-t'u-kang-tzŭ (N. H. I n° 66) et un autre à Hung-sha-shih-liang (N. H. I n° 67) en la même année. Le P. J. Kler (* 1897) (N. bl. G.-V. C. Proeve, c. 87) celui de St. Victor à Obo-liang en 1940 (N. H. I n° 73).

27 Le P. A. Renson (1890—1952) (N. bi. J. Van Hecken, Het offer van P. A. Renson, Ann. v. Scheut, Mei, 1953, 99—100) fonda le village de la Toussaint à I-tang-wan en 1932 (N. H. I n° 61).

28 En 1917 le P. Léon De Wilde (1879—1938) (N. bl. G.-V. C. Proeve, c. 55) fonda la mission de St. Paul à Tai-huang-k'ou-tzŭ en 1917 (N. H. I n° 40) et le P. Kler celle de Ste Thérèse de l'E.-J. à Chiao-ni-wan-tzŭ en 1930 (N. H. I n° 59), le P. R. Van Hyfte (* 1907) celle de St. Remi à Chi-san-ch'ü en 1942 (N. H. I n° 74) et nous-même celle du Bx Perboyre à Kao-chüan-liang en 1944 (N. H. I n° 78).

29 Cfr. J. Van Hecken, Vie du P. Jacques Lu Chien-yin, premier prêtre chinois du vicariat de la Mongolie Sud-Ouest (Ordos), mort martyr pendant la persécution des Boxers, le 23 juillet 1900 (Manuscrit A. S.).

30 N. bl. G.-V. C. Proeve, c. 70.

31 Cfr. Ch'ang Fei, Notes historiques des missions de l'archidiocèse de Sui-yüan, Notes manuscrites, en chinois, chez l'auteur. (Cité C. F. N. H.) n° 1.

32 C. F. N. H. n° 3. Cette mission fut fondée par J. van Reusel (1860—1888). Cfr. W. Lemmens, La mission de Siao-noor, dans M. C. XXIII, 1172, 1891, 555. — id. Histoire et situation de la mission de la Mongolie Sud-Ouest. Ann. Propaga. Foi, LXIV, 380, 1892, 13—25. — Fr. De Boeck, Iets over de missie van Siao-noor. Ann. H. K. 273, 1893, 152—155.

33 C. F. N. H. n° 4. E. Van Havere dans une lettre du 26 octobre 1894 (M. C. C. 1895, 87) raconte les débuts de cette mission. Un dignitaire mongol, craignant les molestations des esprits mauvais, vendit sa maison avec quelques terres à des chrétiens de Erh-shih-ssŭ en 1892. Mais le P. van Reusel y avait acheté en 1887 50 Ha d'un colon chinois appelé Chang Ming-yüan.

34 C. F. N. H. n° 6. Cfr. note du P. Geisler, dernier mission. de Scheut dans ce village. Le village vient d'être détruit (1954) par les communistes et la population chassée vers d'autres villages. Les terres en friche, sont laissées en jachères, pour nourrir les troupeaux des Mongols.

35 C. F. N. H. n° 7. Dans ce petit village n'a jamais résidé un prêtre. Il était administré par le missionnaire de Erh-shih-ssŭ.

Miao-liu-ch'üan-tzŭ [36] et en 1906 Wu-chü-niu-yao-tzŭ, qui fut d'abord une dépendance de Pa-la-kai [37], absorbèrent une partie des colons qui désiraient s'établir sur les terres de la mission.

Dans la partie de la bannière de Djunghar, qui après 1862 se trouva sur la rive gauche de fleuve jaune, le P. E. Vertommen (1859—1945?), qui multipla les fondations autour de Erh-shih-ssŭ, pénétra aussi dans cette nouvelle zône, par la fondation de la mission de Ch'êng-kuei-hai-tzŭ en 1893 [38], d'où essaima celle du Cœur très pur de la B. V. M. à Chiang-chiün-yao-tzŭ, dans la même année [39] et celle de Shih-yao-tzŭ en 1902 [40].

3. - Dans le nord-ouest du pays des Ordos

Mgr. Devos avait essayé plusieurs fois, entre 1877 et 1884, de pénétrer dans le Qangqa, cette région désertique mais riche, dont la colonisation était déjà entammée. Pendant son absence momentanée, en 1884—85, le P. C. Van Sante (1852—1930) [41] réussit à affermer un terrain à Ulaγan bögerög en 1885. Cet ardent missionnaire utilisa immédiatement ce terrain en fondant le lendemain de cet acquisition, la réduction de N. D. du Bon Secours [42] dans l'endroit appelé par les Mongols Caγan toluγai, où se touvait la ferme Yü-lung-yung. Cette région du Qangqa avait, certes, un avenir brillant, grâces à ses immenses plaines incultes. Profitant de cet avantage, les missionnaires de Scheut y achetèrent une deuxième ferme, appartenant à la firme Ta-fa-kung et affermèrent les terres de Gün sojiγa en 1888, sur les quelles le P. C. Verellen (1859—?) fonda la mission de Ste Thérèse [43], qui prit bientôt une grande extension. En 1900 ces deux villages avaient une population de 128 et de 245 habitants, tous chrétiens. Mais ils furent détruits par les Mongols et les brigands de Wang T'ung-ch'un, et 80 chrétiens y furent massacrés le 28 septembre 1900. En 1902 les deux villages furent rebâtis et grâce à l'acquisition de toutes les terres mongoles des environs, ils se développèrent bien au de là de leur extension de 1900. En 1923 le P. J. Mevis (1886) [44] entreprit de défricher les terres de Gün büridü et de Tûlengkei, en fondant le village de la Ste Famille [45], appelé Shêng-chia-ying-tzŭ. Le nombre de chrétiens de ce village s'éleva en deux ans à deux cents [46].

---

36 C. F. N. H. nº 15. Cette mission comptait encore 767 chrétiens en 1940.
37 C. F. N. H. nº 16. Cette grande réduction a été fondée en 1894 par Mgr. Bermyn, sur le territoire des Mongols T'ümed.
38 C. F. N. H. nº 8. Cfr. Van Havere, lettre du 26 octobre 1894, dans M. C. C. l. c.
39 C. F. N. H. nº 9.
40 C. N. H. nº 17.
41 N. bl. G.-V. C. Proeve, c. 149. Nr. bi. An. de Scheut, 1930, 215—217.
42 Notices historiques de toutes les missions du Hou-t'ao, que nous avons collectionnées et rédigées, sur place en utilisant les archives locales. Déposées aux A. S. (Cité N. H. II) N. H. nº 8. Les fondateurs furent quelques familles converties dans la mission de Hsia-yin-tzŭ dans le Kansu. Cfr. I partie § 2, note 37.
43 N. H. II nº 9. Note rédigée par le P. G. Capelle.
44 N. bl. G.-V. C. Proeve, c. 96.
45 N. H. II nº 25.

Les plus belles et les plus florissantes réductions furent fondées dans le district ouest de Khangin, après 1900. En juin 1903 Mgr. A. Bermyn chargea le P. Fr. Van Peer (1876—1928)[47] de jeter les fondements de la mission de St. Benoît[48] dans la plaine de Debke yin tala ou Djungharti. L'année suivante, le nouveau village, ainsique plusieurs réductions voisines du pays de Alasan, furent détruites par une inondation, qui envahit les terrains bas de Debke yin tala. Ces terres inondées promettaient cependant une moisson extraordinaire pour l'année suivante. Les chrétiens de la région de Alasan, n'ayant plus reconstruit leurs maisons détruites, émigrèrent en grand nombre vers cette terre nouvelle. Ils constituèrent un excellent noyau d'une nouvelle réduction, que Mgr. Bermyn fit construire, sous le vocable de St. François[49] à Ulayan nayur. «Ce village, dit son chroniqueur, s'accrut rapidement en 1906 et 1907.» Cependant en ces mêmes années trois autres villages tout nouveaux furent fondés dans la même région: Notre-Dame, Secours des Chrétiens à Manhui en 1905[50], le Sacré-Cœur à Huang-yang-mu-t'ou

---

46 Les terres de ces trois chrétientés furent enlevées en 1926. Plusieurs païens vinrent habiter dans les villages et plusieurs familles chrétiennes se retirèrent à la campagne, où de nouveaux groupes se formèrent. C'est au milieu d'un de ces groupes, à Hung-liu-ti, que le P. Bekaert (*1909) bâtit une église en 1939. Mais ce bâtiment fut occupé plus tard par le gouvernement. La messe fut célébrée alors, jusqu'en 1951 chez la famille Chang Wu-yüan. Un autre groupe fut constitué à Jên-tê-t'ang, où la messe fut célébrée chez la famille Hsü Hsi-shêng. Le village de Yü-lung-yung a été détruit en 1933 par une inondation, mais six familles y ont reconstruit leur maison près de l'église, qui était restée debout. Shêng-chia-yin-tzŭ subit le même sort que le village précédent en 1933 et tous les chrétiens déménagèrent vers un mamelon deux Km plus à l'Est qui était appelé T'ang-fang-ko-tan. Cette mission s'est également développée par la dispersion des chrétiens, dans cinq endroits différents, où le prêtre de Shêng-chia-yin-tzŭ va célébrer la sainte messe. Ces endroits s'appellent Nan-min-ko-tan, Fan-tzŭ-ti (ou Kao-chia-yu-fang), Pai-ch'uan-pu, Ch'i-ku-ti et Lang-shan.

47 N. bl. G.-V. C. Proeve, c. 146.

48 N. H. II nº 12. Ce numéro contient l'histoire de la mission de Djungharti, rédigée par le P. A. Tops, le 27 avril 1911. Le P. Fr. Van Peer, fondateur, ranconta les circonstances de la fondation dans M. C. C. 1904, 135—137 et 162—165. Cfr. J. V. H. Mgr. Bermyn, II, 24—26.

49 N. H. II nº 15. Note du P. Fr. Ruts (1881—1942). La mission et l'oratoire provisoire furent construits par le P. Léon Pauwelijn (1878—1911) mais le P. Van Peer fut le premier missionnaire. Il bâtit la résidence en 1906 et une église gothique en 1907. Après la perte des terres en 1926 le village subit plusieurs transformations. La dispersion des chrétiens eut pour effet l'érection de deux nouvelles missions, l'une à Su-t'ai-miao (N. H. II nº 26 c), où le P. Hil. Rodts (*1892) bâtit une église avec école en 1935, pour 30 familles chrétiennes. Une autre mission fut formée à Patai comptant quinze familles chrétiennes.

50 N. H. II nº 23. Cette mission fut fondée par des chrétiens de Ta-fa-kung et une dizaine de familles de Chiu-ti, du pays des Alasan, qui, chassées par l'inondation, vinrent habiter sur un petit mamelon, couvert alors d'un beau bois de tamarix. L'année suivante le P. J. De Wolf (1875—1917) y vint célébrer la messe, dans la maison d'un chrétien et en 1906 y bâtit une maison et un petit oratoire. La belle église, qui existe encore maintenant, est l'œuvre du P. A. Tops, exécuté en 1912, d'après le plan du P. Fl. Lauwers (1874—1939) (N. bl. G.-V. C. Proeve, c. 89). La mission se développa par les fondations de Shang-man-hui en 1924 et de Güüsi yin süme, St. Remi, en 1926. Après la vente des terres beaucoup de chrétiens quittèrent la réduction et formèrent de nouvelles concentrations chrétiennes.

en 1906[51] et St. Dominique à Shanpa en 1907[52]. Ce dernier village essaima vers San-tao-ch'iao en 1923, instituant la mission du

---

La première en date et en importance fut celle de Shih-pa-ch'ing-ti, où 200 chrétiens contribuèrent à la construction d'une église en 1950. Le P. J. Siegers (* 1916) fut le premier missionnaire résident. Une autre concentration de 110 chrétiens se forma à Hsi-pao-t'ai, où la messe fut célébrée, chez la famille Chou Yung-chih; une autre de 100 chrétiens à Tung-pao-t'ai, où la messe fut célébrée chez Li Erh-shiao; une quatrième à Ta-li-hao, avec la famille Liu Wên-ying comme centre et depuis 1949 une cinquième à Tou-fu-ko-tan, autour de la famille Liu Chu-tzŭ.

51 N. H. II nº 16. Grâce au zèle du P. Pijcke G. (1874—1917) le P. Fl. Lauwers put se fixer dans une immense plaine inhabitée et creuser un canal pour arroser les terres à défricher. Ce père bâtit une maison en pisé en 1906 et l'église actuelle en 1908. La difficulté d'arroser ces terres fut cause du développement moins rapide que les autres réductions. Quelques familles des chrétientés de Alasan et de Ta-fa-kung en furent les fondateurs. Les chrétiens se dispersèrent après 1926. Depuis 1911 Djungharti devint une mission dépendante de Huang-yang-mu-t'ou, mais jusqu'en 1951 il n'y avait pas de groupes de familles chrétiennes constitués en dehors du village. Le P. F. Verwilghen (*1916) se fit missionnaire ambulant et célébra la messe dans les familles chrétiennes d'une dizaine d'endroits. (Il y avait 1154 chrétiens en 1925.)

52 N. H. II nº 17. Le P. G. Pijcke fut le fondateur de cette réduction, la plus importante de tout le Hou-t'ao et qui est devenue une ville de 60 000 habitants. Les débuts furent très modestes, à cause du manque de canaux d'irrigation, mais la situation changea, quand le village put prendre l'eau du Qua toluγai γoul pour irriguer ses terres. Il avait 700 habitants après dix ans d'existence. Depuis 1917 le P. J. Terstappen (1877—1942) poussa vigoureusement son développement en creusant de nouveaux canaux. Cinq cent familles païennes vinrent se fixer dans le village et se convertirent. En 1925 il y avait une population de 2932 habitants. La confiscation des canaux de la mission et la vente des terres en 1926 n'a pas arrêté l'expansion de cette réduction. Après la séparation d'avec Wang-liang-t'an cette mission essaima à Ta-shun-ch'êng, où quatre familles de Shanpa s'étaient fixées dès 1912. Le 14 mai 1938 un terrain fut acheté par la mission sur le quel fut construit un tout nouveau village, sous le vocable de l'Immaculée Conception (N. H. II nº 28). Un autre village s'est formé à Han-pa-t'u. Un prêtre chinois y bâtit en 1938 l'église de St. Joseph (N. H. II nº 33). Un troisième village naquit à Chang-fang-ko-pa. Le P. M. Cornelis (* 1905) y bâtit un oratoire en 1936, qui fut renouvelé en 1945 par un prêtre chinois.

53 N. H. II nº 19. Le P. N. Depuydt (* 1885) nommé en 1922, prépara en 1923 une maison et un oratoire provisoire dans le voisinage du grand canal de Yang-chia-ho, près de l'endroit San-tao-ch'iao. Cette réduction aussi s'est développée d'une façon extraordinaire et est devenue le siège d'une sous préfecture en 1944, du nom de Mi-ts'ang. Quand les terres furent vendues, la mission avait déjà une population de 751 baptisés et de 675 catéchumènes, trois ans après sa fondation. A la vente des terres, le missionnaire encouragea les chrétiens d'en acheter, mais plusieurs lui apportèrent leurs titres de propriété, qu'il payait à leur place. Ainsi cette mission put conserver un certain temps son caractère de réduction catholique. Treize centres chrétiens se constituèrent autour de cette mission centrale. Le premier fut Hu-kuei-ch'êng (Pentuchialang), St. Augustin, où l'église fut bâtie en 1933 (N. H. II nº 35), puis Yang-kuei, dont l'église et la résidence datent de 1935 (N. H. II nº 38) (Christ-Roi); ensuite Na-chih-hai, dont l'église de la B. V. M. Médiatrice fut bâtie en 1937, mais démolie en 1942. Après quoi les missionnaires célébrèrent la messe dans la ferme de Lin San-pao (N. H. II nº 37); Sayin nayur (St. Joseph) eut une église dès 1938, mais celle-ci fut démolie en 1943. La messe fut célébrée dans la famille Su Chiang-pu (N. H. II nº 36). Dans les autres endroits on n'avait pas encore d'oratoire en 1950, mais la messe y fut célébrée régulièrement avant l'arrivée des communistes. Tels sont les hameaux de Wang-fu-kuan (N. H. II nº 34): la messe fut célébrée

Saint-Esprit et en 1925 vers Wang-liang-t'an[54], érigeant la mission de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus. Enfin en 1948, un petit village chrétien fut fondé par les missionnaires de Scheut à Chao-t'an, sous le patronage de Ste Marguerite[55].

Ce rapide coup d'œil de l'œuvre des missionnaires de Scheut au pays des Ordos, nous permet d'en dégager le résultat immédiat, c. à d. la fondation de 57 villages, peuplés exclusivement de chrétiens, au nombre d'environ 50 000.

B. - La technique des fondations

En quoi consista donc la technique de la fondation de ces réductions?

Dans l'application de la méthode des réductions, les missionnaires contribuèrent à la fondation de ces villages par un premier effort personnel et financier: l'acquisition des terrains nécessaires. Cette opération est à la base du système. Nous l'avons exposée en détail dans la première partie et n'y revenons plus.

Le terrain acquis, un missionnaire était désigné, comme fondateur du village. Après une reconnaissance du terrain et un examen du sous-sol, le fondateur choisissait un endroit où l'argile[57], qui était la matière première principale des constructions, se trouvait en abondance à fleur de

---

dans la famille Wang ou Ho (90 chrétiens), à Wu-lan-shih-la (N. H. II n° 39) dans la famille Wu (120 chrétiens), à Mo-ku-t'a-la dans la famille Lü (30 chrétiens), à Têng-ni-ko-pa dans la famille Chang (60 chrétiens), à Sha-hai-tzû dans la famille Li ou Yang (48 chrétiens), à Wang-shih-yin-ko-pa chez la famille Wang (48 chrétiens), à Jê-shui-ko-pa dans la famille Kuo (48 chrétiens), à Yang-kuei-yu-fang, où immigrèrent en 1948, 60 chrétiens de Hsiao-noor, à Huo-shao-ch'iao dans la famille Shih (18 chrétiens) et à Pai-tsü-ko-pa dans la famille Lu.

54 N. H. II n° 27. Le P. J. Terstappen posa les fondaments de ce nouveau village, en plein steppe, en 1925, à l'endroit appelé Wang-liang-t'an. Le village fut peuplé par 500 chrétiens émigrés de Shanpa et d'autres réductions. Mais un nombre assez considérable apostasia après la vente des terres. La venue de nouveaux convertis renforça le nombre des fidèles, qui en 1928 monta à 550 baptisés et 105 catéchumènes. Le P. Fr. van Vlerken (1884—1952) y bâtit une belle église en 1933 en l'honneur de Ste Thérèse de l'E.-J. La dispersion des chrétiens prépara de nouveaux groupes, où le prêtre célébra la messe, avant la venue des communistes: chez Jen Liou-pao, où il y a une chapelle pour un groupe de 300 chrétiens, chez Tuan Shao-tsung, à Wu-ta-ko-tan et à Wang-erh-t'ai-ko-tan où il y a 100 chrétiens.

55 N. H. II n° 30. Comme nous avons dit à la note 108 du § 2 de la 1e partie, les réserves des lamaseries P'ilbai et Sabaγ aral n'avaient point été confisquées par Fêng Yü-hsiang. Vers 1940 quelques familles chrétiennes défrichaient ces pâturages encore en friche. Le prêtre chinois Jean Ho institua une école dans la maison d'un lama (Damba) pour les enfants chrétiens. Le P. Jacobs bâtit une école en 1945 et vint y célébrer la messe. Ce fut le P. J. Kler, qui construisit l'église de Ste Marguerite et l'école définitive en 1948. Les bâtiments de la mission furent achevés par les prêtres chinois Wu et Sun en 1949. A ce moment il y avait 1000 chrétiens, qui peuplaient ce village.

56 Cfr. Ann. S. Enf. LXXVI, 464, 1925, 161—168: Comment on fonde une mission: histoire de la Mongolie S.-O.

57 Dans beaucoup d'endroits de ces plaines du pays des Ordos, on ne trouve que du sable, qui est impropre aux constructions en pisé. Il faut une argile bien maniable, dépourvue de salpêtre.

terre. L'endroit devait fournir également de l'eau potable, dans des puits faciles à creuser et les combustibles, c. à d. la futaie de tamarix, de saule des dunes, d'artémisia campestris, etc., devaient se trouver en abondance et à proximité de la mission. Le choix de cet endroit était de première importance et la décision n'était prise qu'après un mûr examen et une longue délibération avec les aides, qui accompagnaient le pionnier dans le tour de reconnaissance. Le missionnaire préparait ensuite le matériel de construction, les instruments et les vivres, dont les ouvriers constructeurs auraient besoin. Un entrepreneur se chargeait par contrat écrit et signé, de l'exécution des plans, ordinairement très simples. Chaque village débutait en effet, par la construction de deux maisons basses, en pisé. En pays montagneux le missionnaire faisait creuser une ou deux grottes dans le flanc de la montagne ou le bord de la rivière. Elles servaient de demeure au missionnaire aussi bien que d'oratoire et d'école et constituaient l'embryon du nouveau village.

D'après un plan conçu d'avance, le missionnaire faisait préparer aussi quelques maisons simples pour les familles chrétiennes, qui l'accompagnaient et pour les familles païennes, qui viendraient bientôt se convertir. Ces maisonnettes formaient des «blocs» de dix à quinze demeures, de deux ou trois travées chacune [58] aussi simples que bon marché. Entre les blocs on laissait une espace libre de 10 m. dont trois étaient pris par la ruelle et le reste cloturé et employé comme porcherie, étable, etc. Toutes les ruelles aboutissaient des deux côtés dans une rue transversale, large de 6 à 7 mètres: c'était la rue principale du village, qui allait de l'entrée à la porte de la mission ou de l'église. Dans le pays montagneux on choisissait d'ordinaire le versant sud d'une montagne, bien exposé au soleil et les habitations étaient creusées dans le franc de la montagne, étage par étage. La montagne après quelques années présentait l'aspect d'une cité de troglodytes, dont toutes les rues étaient des escaliers.

Outre les habitations des colons du village, le missionnaire se chargeait des dépenses nécessitées par les besoins journaliers de la communauté. Ainsi, chaque village avait besoin d'une ou de deux meules, en dehors de celle de la mission, pour décortiquer le millet, aliment fondamental dans cette contrée, ou moudre le froment et le sarazin. Ces meules étaient taillées dans les montagnes du sud, à plusieurs journées de marche et ammenées sur des charettes à bœufs, qui voyageaient 15 à 20 jours, par des ravins et des torrents dans les montagnes et des routes à travers des dunes, dans la plaine.

Cette contrée primitive était évidemment dépourvue de conduites d'eau. Il fallait creuser des citernes. Malheureusement les veines d'eau se trouvaient parfois à une grande profondeur. On a du creuser des puits de 50 à 80 m. de profondeur, dans une argile très dure. Ce travail dispendieux ne pouvait être entrepris par aucun colon, à son arrivée dans la réduction. C'est pourquoi le missionnaire devait pourvoir chaque village d'un ou de deux puits, à l'usage des colons.

---

[58] Une travée est l'unité de construction en Chine. Elle est égale à une chambre, large de trois mètres, haute de trois à quatre mètres et quatre ou cinq de profondeur.

En général, après deux ou trois ans, le missionnaire faisait construire au nord du nouveau village, en face de la rue principale, une construction, souvent en briques grises cuites, une maison plus convenable et plus spacieuse, qu'il nommait «sa résidence»! Il y avait peu de variété dans ces résidences du pays des Ordos. Car les missionnaires n'avaient point l'ambition de l'embellir. Elles comprenaient le cabinet de travail du missionnaire, qui était en même temps sa salle de réception. Les murs de cette salle étaient blanchis à la chaux et le pavement, fait de briques ou d'argile dure. Il y avait aussi une chambre à loger et une cuisine. Séparés de cette maison, des bâtiments plus spacieux et plus dispendieux que les maisons des colons, étaient construits des deux côtés de la résidence: un pour l'école des garçons et un autre pour l'école des filles, la demeure des vierges institutrices ou le couvent des Sœurs. Les autres dépendences de la mission se développaient au fur et à mesure des nécessités. Parmi celles-là le chef de la mission [59] occupait la meilleure, dans la quelle il réunîssait les catéchumènes et tenait les comptes journaliers. Les autres constructions étaient la cuisine des domestiques [60], les étables, simples hangars très primitifs munis de crèches, des granges [61], des enclos de brebis et de bœufs, une porcherie, etc. Dans les villages plus importants, de vastes constructions étaient nécessitées par l'œuvre de la Ste Enfance, les hospices, le dispensaire, etc. Au dessus de cet amas complexe s'élevait l'église majestueuse, parfois artistique [62]. Une grande croix plantée au milieu du faîte du toit ou au sommet de la tour dominait tout le village et étendait ses bras vers toute la plaine mongole, pour bénir et sanctifier les pauvres colons chinois, qui tout en cherchant la subistance corporelle, se confiaient en même temps à ses mystères et à sa protection. C'était là le grand rêve des missionnaires travaillant dans cette contrée et supportant jusque là presque seuls tout le poids de la fondation. Par des amitiés, des lettres privées, des articles dans les revues, ils suscitaient des sympathies pour leur œuvre et trouvaient des bienfaiteurs, qui se chargeaient volontiers soit de toute une fondation soit d'une partie. Dans les archives des missions nous avons trouvé les noms de certains bienfaiteurs, qui recevaient le titre de «fondateur» et choisissaient le saint, qui serait le patron de leur «village». Ils bénéficiaient de toutes les messes qu'on célébrait dans

---

59 Le chef de la mission était souvent un chrétien de vieille souche. On le choisissait à cause de ses qualités d'honnêteté et de piété, de ses capacités d'administrateur, nécessaires dans la gérance des biens de la mission, et son habileté à traiter les affaires avec les officiels et les fonctionnaires. Il était l'homme de confiance du missionnaire, qui lui demandait souvent conseil dans le gouvernement de la mission. Plusieurs de ces compradors ont été des hommes fameux, qui ont bien mérité de l'Eglise.

60 Cette cuisine est appelée « h u o - f a n g » en chinois. Elle sert également de chambre à loger aux ouvriers et aux hôtes ordinaires.

61 Ces granges, éspèces de «silo», sont des constructions massives, souvent en briques cuites; on n'y conserve que le grain, tandisque la paille est mise en meule à l'extérieur.

62 L'église de H s i a o - c h ' i a o - p a n fut construite d'après les plans du P. Steenackers de 1885 à 1887 en style autochtone. Elle est très jolie et considérée comme une des plus belles de la Chine. La belle église de M a n - h u i est en style ogivale. Plusieurs églises sont flanquées de tours, qui dominent toute la plaine.

l'église. Parfois le nom du bienfaiteur-fondateur était affiché dans la sacristie, pour recommander son âme aux prières des prêtres étrangers, qui y célébraient la messe. Un certain nombre des 57 réductions du pays des Ordos, doivent en partie leur existence à la générosité de ces bienfaiteurs.

§ II. - L'EXAMEN DE LA METHODE

A. - L'aspect social et économique

Cet effort, fourni par les missionnaires, pour la «fondation matérielle» du village, n'était point le terme des sacrifices, qu'exigeait d'eux cette méthode. Peupler ces villages, «installer» les immigrants, défricher les terres, creuser des canaux d'irrigation, rehausser le niveau de vie et améliorer la condition sociale des colons, pourvoir aux nécessités extraordinaires en cas de famine ou de danger, soulager les misères par des œuvres de bienfaisance, supporter enfin la lourde responsabilité de l'administration du village dans des difficultés et des conditions changeantes: tels étaient les problèmes que les missionnaires avaient à résoudre dans l'application de cette méthode d'apostolat. L'histoire de ces missions nous montre comment les missionnaires de Scheut se sont chargés de ces responsabilités, comment ils se sont dévoués corps et âmes au bien-être matériel de ces Chinois qu'ils ont aimés à l'égal d'eux-mêmes.

1° Peupler les villages

Le terrain de la future réduction acheté ou loué, les bâtiments de la mission et les habitations des colons construits, les missionnaires étaient prêts à recevoir les immigrants. Pour attirer ceux-ci, ils n'avaient pas besoin de planter au bord des routes caravanières, des réclames multicolores suggestives. Non, dans ce désert des Ordos, l'heureuse nouvelle d'une terre vierge à défricher, se propageait comme l'éclair, parmi la population paysanne du Nord de la Chine, grâce aux caravanes multiples, qui sillonnaient la steppe des Ordos dans toutes les directions.

Les premiers colons, qui s'établissaient dans ces villages étaient une ou plusieurs familles chrétiennes [63] d'une réduction voisine. Elles formaient la cellule embryonnaire, à la quelle se fusionneraient les nouveaux con-

---

[63] Au sud du pays des Ordos, il y avait à l'arrivée des Scheutistes en 1874 un petit nombre de chrétiens, originaires du Shansi et du Shensi. Ils avaient survécu à une longue persécution des empereurs mandchoux et au massacre musulman (Cfr. N. H. I n° 1). Comme tous les chrétiens des temps de persécution, habitués à se cacher et à se défier de tout le monde, ces chrétiens avaient à la longue, perdu l'esprit de prosélytisme. Le P. Steenackers fut obligé de demander le concours d'un chrétien mongol, quand il fondait Hsiao-ch'iao-pan, la première réduction chinoise dans ce pays. C'est de celle-ci que sont partis, après 1900, les fondateurs de toutes les réductions importantes de ce pays. Dans le Nord-Est du pays des Ordos, la petite chrétienté de Ajirma (Cfr. André Jansen, Wel en wee in de missie van Djoungar, eenkoninkrijk uit den Ortous, dans An. H. Kinds. 187, 1879, 62—67) fournit la cellule chrétienne de la grande réduction de Erh-shih-ssu-ch'ing-ti, d'où sont partis les fondateurs des autres réductions de cette contrée. Quant aux fondateurs des grandes réductions du Hou-t'ao, ils proviennent tous des villages chrétiens du pays des Alasan, que nous avons énumérés dans la note 36 du § II de la I^e^ partie.

vertis, sous l'impulsion dirigeante du missionnaire, qui formerait la nouvelle réduction, comme une petite société chrétienne, tant par sa foi que par son activité extérieure. Les immigrants arrivaient, soit en groupes de familles, soit famille par famille ou individu par individu, ne possédant souvent que quelques hardes. Parmi les individus, certains étaient pères de famille, mais ils étaient trop pauvres pour supporter les frais de voyage de toute leur famille, pendant six ou sept jours de marche. Le missionnaire envoyait alors un train de chameaux, sur lesquels on chargeait les bagages, les femmes et les enfants. Après avoir été cahotés, pendant quelques jours, entre les bosses de ces énormes bêtes, tous ces pauvres hères étaient heureux de ce mettre sous la protection du missionnaire.

En plus, à partir de 1906, les circonstances ont entraîné les missionnaires de Scheut au pays des Ordos, à organiser des caravanes d'émigrants des régions surpeuplées de Tümed, pour les diriger vers les régions du Hou-t'ao ou du San-pien. Les missionnaires donnaient à chaque famille une charette et un bœuf, des vivres et du fourrage nécessaires pendant le voyage. Ordinairement un missionnaire accompagnait les caravanes, pendant leur marche lente de 20 jours et plus, à travers le désert des Ordos, jusqu'au village nouvellement fondé, qu'ils venaient peupler [64].

2° Installer les colons

Arrivés dans un état d'extrême détresse, ces convertis se déchargèrent de tous leurs besoins, tant matériels que spirituels sur le missionnaire. Celui-ci mettait immédiatement à leur disposition une maison de la mission, avec les ustensiles indispensables: un chaudron, une jarre, du papier à coller aux fenêtres en guise de vitres, quelques livres d'huile de chanvre, quelques boisseaux de millet décortiqué et des combustibles pour la première quinzaine. Cette installation était faite une fois pour chaque famille. Les meubles et la maison restaient propriété du missionnaire. En cas de départ, le missionnaire se réservait le droit d'exiger la remise de tout ce qu'il avait prêté. Pour ne pas trop alourdir le budget de la mission, l'huile et le millet n'étaient donnés qu'à titre de prêt, à rembourser dès que le nouveau venu serait en état de le faire.

Ces immigrants, qui s'étaient arrachés à leur contrée natale, aux champs et maisons ancestrales, pour labourer les paturages mongols, aspiraient à défricher un sol vierge. Cette aspiration devenait parfois une vraie obsession pour certains d'entr'eux.

Après avoir installé gratuitement le nouveau-venu, le missionnaire lui assignait un champ près du village. Pour labourer celui-ci, il lui prêtait encore une couple de bœufs, une charrue, des bêches, de la paille et des semences. Tout ceci restait propriété de la mission et le missionnaire

64 En 1906 le P. J. Van Hauwermeiren accompagnait la première caravane de 10 chars, qui transportaient des familles de Tai-fu-yin-tzŭ, Hsiao-han-yin-tzŭ, Erh-shih-ssŭ, vers la chrétienté de Manhui. La même année, quinze bateaux, chargés de 150 familles, sous la conduite de Jules De Wolf remontait le fleuve jaune. Ces familles ont également peuplé le village de Manhui. En 1910 plusieurs caravanes furent dirigées soit vers le Hou-t'ao, soit vers le San-pien. Cette dernière caravane de 80 émigrants était dirigée par le P. J. Anicq. Elle fut absorbée par les villages de Ts'ang-fang-liang et Pai-ni-ching-tzŭ.

pouvait le réclamer n'importe quand. Le P. Steenackers, pour combattre la convoitise des colons et la parcimonie exagérée de ses successeurs éventuels, avait, concernant ces prêts, rédigé un règlement, qui devait être observé par les missionnaires et par les concessionnaires [65]. Le missionnaire devait tenir un compte rigoureux de tous les objets prêtés ou concédés [66]. Ce qui exigeait une comptabilité très volumineuse de sa part. Les gros livres des comptes-courants tenus à jour par les missionnaires, souvent tard dans la soirée, après une journée accablante, remplissaient les coffres et les armoires des archives des missions.

3° Creuser des canaux d'irrigation

C'est à dessein que dans la première partie de cet article nous avons omis la critique du système de colonisation des colons chinois. Dans le Hou-t'ao, celle-ci consistait principalement dans le creusement et l'entretien d'un réseau de canaux, pour l'irrigation du sol. Ces travaux d'irrigation exigent une vigilance, un entretien et un développement constant. La vigilance est nécessaire à l'embouchure et aux déversoirs des eaux superflues. Les eaux du fleuve jaune chargées de limon et de sables,

---

65 Règlement de l'aide initiale aux catéchumènes, par J. B. Steenackers (Arch. D. N.).
1° Animaux: ils appartiennent à la mission.
2° Bœufs: pour un champ de 30 Ha les chrétiens reçoivent une couple de bœufs, ou bien deux couples, s'il faut défricher un terrain inculte. Les bœufs ne peuvent être employés à aucun autre travail. S'ils meurent, la mission subit le dommage, mais les médicaments pour guérir les bœufs malades seront achetés par les chrétiens, qui emploient les bœufs. Après la moisson, les chrétiens gardent les bœufs, mais la mission donne de la paille pour les nourrir pendant l'hiver.
3° Ceux qui emploient une couple de bœufs, reçoivent aussi un cheval pour tirer le semoir. La mission donne 1000 livres de pailles comme fourage du cheval. Après la moisson, la mission peut reprendre le cheval ou le laisser à la famille, qui l'a employé.
4° Instruments: la mission donne pour une couple de bœufs une charrue, un semoir avec accessoires, deux houes et un sarcloir en bois. Tous ces instruments ne sont donnés qu'une fois et celui qui les emploie doit les réparer à temps.
5° Si quelqu'un quitte le village, il doit rendre tout ce que la mission lui a prêté. Il y avait encore un règlement spécial pour les cas où le missionnaire payait le salaire des sarcleurs. Les cinq règles ici-dessus, observées au commencement, ne le furent plus dans la suite par tous les missionnaires, surtout après 1900, quand le nombre de catéchumènes devenait trop grand et que la mission avait perdu en 1900 presque tous ses chevaux et ses troupeaux de bœufs.

66 Un compte général des dépenses faites par la mission, comme aide initiale aux catéchumènes dans le secteur du Hou-t'ao est conservé dans les archives du D. de N. En voici un extrait:
«Djungharti: maisons des colons: 1500 taëls.
«U-lan-nao-erh: maisons: 1000 T et a. i. 5000 T. Huang-yang-mu-t'ou: m. 500 T, a. i. 5000 T. Shanpa: m. 5000 T; a. i. 15 000 T (Wang-liang-t'an est compris dans ce compte). Manhui, Shang-Manhui et Ku-shi-miao: m. 2000 T; a. i. 7900 T. Ta-fa-kung: m. 700 T, a. i. 3500 T. Yu-lung-yung: m. 700 T; a. i. 3000 T. Shêng-chia-yin-tzŭ: m. 500 T.
(Le taël de ce compte et des suivants est calculé à 0,74 U. S. dollar en 1900. (Cfr. K. S. Latourette, The Chinese, Their History and Culture, New York, Macmillan, 1946, p. 393).
Une dépense égale était exigée pour l'aide initiale aux convertis dans les secteurs est et sud du pays des Ordos. Elle diminuait à mesure que la réduction grandissait, car les catéchumènes, qui succédaient aux premiers groupes, reprenaient les intruments et les animaux des précédents, qui s'en procuraient d'autres par achat.

déposent cette alluvion au fond du canal, aussitôt que la courant perd sa rapidité requise, le canal s'obstrue et devient inutilisable. Comme le niveau de l'eau est au dessus de la surface des champs, les digues doivent être surveillées constamment, pour éviter des inondations désastreuses. L'embouchure, les écluses et les digues doivent être réparées sans arrêt et les canaux dragués pour permettre un fonctionnement sans accroc et un rendement lucratif. Si le réseau des canaux n'est pas développé par le creusement de nouveaux canaux, la surface des terrains à défricher ne peut se développer et les champs, produisant chaque année les mêmes fruits, s'épuisent. C'est parceque les colons chinois négligeaient au moins une de ces activités, qu'ils se sont si souvent ruinés et ont été contraints à vendre leurs droits de bail à d'autres. Quand les canaux du Hou-t'ao ont été mis sous l'administration de l'Etat par I-ku, ils se sont détériorés encore plus vite, parceque les fonctionnaires du Bureau de l'irrigation, ne cherchaient que leur intérêt, en détournant à des usages privés, l'argent nécessaire à ces trois travaux d'entretien. Les canaux et les digues de l'Etat, se trouvaient après quelque temps dans un état lamentable.

Mais tel n'était pas le cas des travaux d'irrigation, dirigés par les missionnaires de Scheut. Les quatre réseaux de canaux (nous ne parlons pas ici d'un cinquième dans le pays des Alasan) de Djungharti [67], de Shanpa [68], de Manhui [69] et de Tafa-kung [70] étaient sans cesse

[67] D'après un document rédigé par S. E. Mgr. G. Frederix, en 1926, destiné au Ministère des Affaires Etrangères de Peking et dont la copie est conservée aux A. D. N. voici le compte du réseau des canaux de Djungharti et des environs: 1° Djungharti: la mission acheta le canal Yao-p'i-ch'ü, d'une longueur de 25 li (un li chinois = 600 m) et d'un cubage de 18 000 k'êng (un k'êng équivaut à 3,593 m³) pour la somme de 3600 T, et que la mission a prolongé en 1904 pour 1000 T. En 1912 la mission creusa la branche de Na-chih-hai pour 1000 T. 2° U-lan-nao-erh (Ulayan nayur): la mission creusa le Djungharhotzü actuel, d'une longueur de 60 li, c. 108 000 k. pour 21 600 T. Pendant vingt ans la mission développa ce réseau par quatorze nouveaux canaux latéraux d'une longueur totale de 140 li, c. 1 008 000 k. pour la somme de 20 160 T. Ces canaux sont: Nao-kao-t'a-la, Pa-t'ai-ch'ü, Ch'a-han-nao-erh-ch'ü, O-pao-ch'ü, deux Tung-ch'ü, Ko-pa-ch'ü, Ch'i-p'an-ch'ü, deux Hsi-ch'ü, Shan-chao-ti-ch'ü, Fu-t'ou-erh-ch'ü et Hung-liu-ti-ch'ü. 3° Huang-yang-mu-t'ou: la mission creusa un canal de 26 li de long, d'un cubage de 22 464 k. pour 4492,80 T. En 1925 elle commença à creuser un nouveau canal et avait déjà dépensé 2500 T, quand la mission fut spoliée. Pendant vingt ans, la mission dépensait en outre 60 000 T pour l'entretien de ces canaux et du personnel, qui les administrait.

[68] Le réseau de Shanpa et ses environs: 1° Shanpa: a) Nan-ch'ü: la mission paya 3000 T pour l'ancien canal. Elle le recreusa sur une longueur de 12 li, au c. de 12 960 k. pour 2592 T; puis l'améliora une deuxième fois ajoutant un cubage de 16 200 k. pour 3240 T. b) Yüan-tzŭ-ch'ü: nouveau canal, d'une longueur de 10 li, c. de 18 000 k. coutant 3600 T. c) Han-pa-t'u-ch'ü: nouveau canal de 15 li de long et de 20 250 k. de cubage, coutant 4050 T. Ce canal avait plusieurs branches latérales d'une longueur totale de 30 li et d'un c. de 21 600 coutant 3456 T. d) Ta-shun-ch'êng: nouveau canal de 10 li d'un c. de 10 800 k. coutant 2160 T. e) Tung-ch'ü: nouveau canal de 15 li, c. de 10 800, coutant 1728 T. f) Hsi-ch'ü: nouveau canal, 20 li, c. de 18 000, coutant 2880 T. g) Sha-hao-ch'ü (ou Shan-ta-ku-ch'ü), 15 li, c. de 20 250 k. coutant 4050 T, puis 25 li d'un c. de 13 500 k., coutant 2160 T et qui reçut plusieurs embranchements d'une longueur totale de 50 li, c. de 36 000 k. coutant 5760 T. 2° Wang-liang-t'an: la mission creusa un nouveau canal de 30 li d'un cubage de 31 590 k. pour la somme de 5054,40 T, avec deux embranchements de 20 li, c. de 17 280 k., coutant 2764,80 T. L'entretien pendant vingt ans de cette seconde section avait couté 31 600 T.

contrôlés, entretenus et développés à la mesure des nécessités de l'apostolat. Pendant vingt ans ces missionnaires se sont dévoués à cette entreprise avec une ardeur et un dévouement, qui n'avait d'égal que leur zèle pour les âmes. Préparer les salaires en sapèques (monnaie de cuivre), en blocs d'argent, alors qu'ils habitaient à plusieurs journées de voyage d'une banque, en paquets de tabacs, briques de thé ou rouleaux d'étoffe, loin des grands magasins de commerce, rassembler des centaines d'ouvriers pour ce travail de galérien, acheter des bêches, des corbeilles, des ustensiles de cuisine pour ces masses d'ouvriers, était l'affaire du missionnaire. Tracer le trajet des canaux, surveiller le creusement et la distribution des salaires absorbait une grande partie du temps du prêtre. Certains missionnaires, comme le P. U. Maes (1884—1940) y ont consacré, avec un grand savoir-faire et un dévouement à toute épreuve, presqu'une vie entière. Les canaux de ces quatre réseaux du Hou-t'ao atteignaient en 1925 une longueur totale de 743,4 km, avaient un cubage de 1 933 563 m^3 et avaient couté à la mission la somme de 661 361 taëls ou 489 407 dollars américains. Au moment où ce travail gigantesque était achevé et l'énorme

---

69 Dans le secteur de Manhui les missionnaires de Scheut achetèrent quelques canaux, creusés par les colons avant 1900, mais qui étaient dans un état misérable: a) Hsi-ch'ü, Tung-ch'a-ch'ü et 14 embranchements, le Wa-yao-ch'ü, d'une longueur totale de 26 li et d'un cubage de 42 120 k. coutant 4212 T. b) Tung-ch'ü, Hsi-ch'a-ch'ü, Shih-pa-ch'ing-ti-ch'ü, Huo-shao-ch'ü, Hsi-ch'ü et 20 embranchements d'une longueur de 77 li et d'un cubage de 58 460 k. pour 5846 T. c) La mission creusa treize canaux complètement nouveaux, qui avaient une longueur totale de 118 li, un cubage de 139 254, coutant 27 850 T. et plusieurs embranchements d'une longueur de 20 li. Le développement du réseau depuis 1921 jusqu'en 1925 couta 7733 T, pour un cubage de 35 130 k. d'une longueur totale de 25 li. L'entretien du réseau coûta de 1906 à 1914 24 000 T, de 1914 à 1921 31 500 T et de 1921 à 1925 7733 T.»

70 «Dans le secteur de Ta-fa-kung la mission dépensa a) pour les anciens canaux de Cayandai, 409 T, 13 li de l., c. 8190 de Ta-fa-kung, 4 li, 864 k., 43 T, pour le même canal de 13 li, 6242 k. 624 T et une dérivation 400 T; le Wu-pu-lung-ch'ü de 5 li et 1720 k. 86 T, celui de U-lan-pao-erh, 200 T, le Nan-ch'ü de 8 li, 1620 k. 162 T, pour un canal déversoir du Tung-ch'ü 800 T; pour le Hsi-ch'ü de 12 li, 5670 k. 817 T. b) pour les nouveaux canaux: Borot'ala de 3 li, 15 120 k., 3024 T; le Nan-ch'ü de 6 li 3024 k. 604 T; Wu-pu-lung-ch'ü de 5 li 2304 k. 460 T; Yü-lung-yung-ch'ü de 6 li 2764 k. 552 T; Hung-liu-ch'ü de 14 li 5040 k. 504 T; Chung-ch'ü de 14 li 12 455 k. 2491 T; Shêng-chia-yin-tzü-ch'ü de 7 li, 12 455 k. 1134 T et quinze autres canaux d'une longueur de 40 li et d'un cubage de 8100 k. pour 814 T. Leur entretien couta 1200 T par an, pendant 26 ans. Donc 30 200 T.

En dehors de ces ramifications, les missionnaires ont dépensé des sommes considérables à l'achat et à la correction du grand canal Quatoluyaiyoul, qui est un des huit grands canaux du Hou-t'ao. «L'ancien canal, écrit Mgr. Frederix, l. c. fut repris par la mission pour la somme de 50 000 T. En 1901 la mission creusa deux nouveaux embranchements pour 5670 T, en 1902 une nouvelle embouchure de 81 000 k. pour 16 200 T, de 1904 à 1906 de nouveaux draguages eurent lieu pour 12 960 T, une rectification de 6 li, d'un cub. de 72 000 k. pour 13 800 T, la suppression d'une rectification coutant 5000 T. L'entretien du canal de 1908 à 1918 coûta 20 000 T. (En 1919 de grandes entreprises furent nécessitées, mais cette dépense de plusieurs milliers de taëls n'est pas marquée dans le rapport officiel.) En 1925 le canal était composé de huit tronçons, qui avaient une longueur totale de 183 li et un cubage de 883 800 k., ayant absorbé un capital de 176 760 T.»

La description que donne Chou Chin-hsi dans le Ho-t'ao chih k'ai-k'êng (App. I nº 14) est pleine d'inexactitudes, de même que celle de Wang Chê dans son article cité dans App. II nº 5.

capital dépensé par les missionnaires, le général Feng Yü-hsiang confisquait tout simplement les canaux, sans payer un seul centime de dédommagement.

Dans les secteurs sud et est du pays des Ordos, la pluie, quoique aléatoire et à peine suffisante, suppléait au manque d'eau d'irrigation. A certains endroits, comme Yin-chiang-yao-tzŭ[71] et Tui-tzŭ-liang[72] ils ont creusé un canal ou endigué un cours d'eau appelé Pa-li-ho, suppléant ainsi à l'insuffisance des pluies.

Ces grandes entreprises de canalisation n'épuisaient nullement la générosité des missionnaires à l'égard des colons convertis. Ils payaient encore pour eux les taxes et les fermages exigés par les Mongols. Au nord-ouest, la mission payait annuellement la somme de 1200 onces pour les terres cultivées par les colons. Au sud du pays, les taxes à payer aux Mongols de Otok[73] suivaient un systême très compliqué, jusqu'à leur abolition en 1901. Mais en 1935[74] le 19 septembre, la mission s'engagea à payer

---

71 Le P. E. Geisler (* 1889) y a construit en 1934 un petit canal de 6 Km., conduisant l'eau du fleuve jaune vers les champs. Pour élever le niveau de l'eau et arroser les champs, il a construit une pompe électrique, d'une capacité de 24 000 l. par minute, au bout de ce petit canal. Il a de même construit un moulin à vent, générateur de l'électricité, de l'installation, qui éclairait la mission. Pareille installation a été faite dans la réduction de Erh-shih-ssŭ.

72 Le 5 octobre 1902 le P. E. van Kan (1873—1929) conclut avec ses voisins, colons païens de An-pien un accord, qui accorda aux terres de la mission l'eau de la rivière Pa-li-ho, durent 50 jours dans l'espace de trois mois. Les archives de la mission contiennent 25 pièces officielles: accords, avis publics, lettres et actes officiels, qui reconnaissent les droits de la mission à cette eau. Ces accords furent violés en 1928 sous la poussée communiste et les colons convertis, qui ensemençaient les terres de la mission furent privés de l'eau de la rivière, malgré la sentence du tribunal, reconnaissant les droits de la mission.

73 Dans le Sud du pays des Ordos, la mission payait annuellement aux Mongols Otok, les sommes suivantes, d'après un compte du P. L. Roofthooft, conservé dans les arch. du D. N.: «Pour les terres de Ning-ti-liang-tzü, Huang-chia-shan et Hsiao-ch'iao-pan, on paie 7 ligatures (7000 sapèques) au «hung-pu» (fonctionnaire chinois en possession de la liste des propriétés enregistrées). Pour les terres de Ning-t'iao-liang, on paie 9 800 sapèques, pour celles de Ta-yang-wan une ligature au hung-pu et 2000 sapèques au «hê-pu» (fonctionnaire chinois en possession de la liste des terres mongoles non-enregistrées). Pour les terres de Yu-fang-ch'ü, on paie 500 sapèques au «chên-fang» (fonctionnaire chinois, qui collecte les taxes, dues par les colons à la ville frontière voisine) de Chên-lo-pu et une ligature au «chung-fang» (fonctionnaire chinois, qui collecte des taxes, dues par les colons à la bannière de Otok). Pour les terres de Hsiao-t'an-tzü on paie 4000 sapèques au hê-pu et 1500 au hung-pu. Comme taxe de l'aire de Hsin-ch'êng, on donne deux mesures (20 litres) de millet au Mongol Bürin Tegüs et pour celle de Ning-t'iao-liang trois mesures (30 litres) de millet au Mongol Sarlai. Chaque année on donne un cheval et un poulain de deux ans aux Mongols Otok, pour les terres affermées de Boro toluγai et Cayan lama yin süme, dans la plaine de Boro balγasun.»

Dans le Nord-Ouest avant 1900 la mission payait annuellement une contribution aux Mongols Dalad, dont le montant variait selon la surface ensemencée. Après 1900 cette contribution fut comprise dans l'intérêt du capital, que la mission investit dans ces terres. Mais pour les terres de Khangin la mission payait annuellement 1400 T de contributions.

Dans le Nord-Est du pays une contribution fut payée annuellement aux princes de Dalad et de Djunghar, pour les terres affermées dans ces bannières, mais les pièces d'avant 1900 ont été détruites.

annuellement 1000 dol. mex. comme contribution agraire, pour toutes les terres achetées par la mission dans cette partie du pays.

On comprend aisément que dans des conditions économiques aussi favorables, les convertis, qui n'avaient apporté à leur arrivée qu'une pauvreté extrême, aient pu consolider l'état financier de leur famille et rehausser leur standing. Plusieurs dizaines des dix mille familles converties, sont devenues très riches et toutes les autres ont pu vivre en aisance, tandisqu'un nombre minime est resté pauvre, à cause de leur manque de savoir-vivre ou de leur paresse. Peu de familles ont souhaité un changement dans cette situation heureuse, et beaucoup, après la spoliation des missions, regrettèrent la vie large et sans souci d'antan [75]. Est-ce à dire que cette vie, assez simple, n'aurait pû être modernisée et rendue moins dure par conséquent? On doit savoir que les missionnaires au pays des Ordos, vivaient au milieu d'un peuple, qui était fier de sa civilisation, plusieurs fois millénaire. Ce que S h ê n - n u n g avait enseigné aux Chinois était parfait et définitif. Les missionnaires ont réagi cependant contre cette mentalité, excitée encore par une fausse fièreté nationale, mais qui paralysait le progrès. Espérant améliorer les méthodes d'agriculture anciennes, les missionnaires ont fait venir d'Europe des charrues, pour remplacer le soc en bois, recouvert d'un fer forgé; des batteuses, pour supprimer le maniement lent et pénible des fléaux, des hache-pailles, qui préservaient du danger de se couper les doigts, comme il arrivait souvent avec les hache-pailles du pays; un moulin mécanique, qui dispensait des heures interminables qu'on était obligé de tourner la meule. Les missionnaires ont voulu, en introduisant un pur sang arabe, améliorer la race chevaline mongole; ils ont enseigné les méthodes agricoles européennes, construit des noria pour remonter l'eau d'une rivière profonde, au niveau des champs, pour les irriguer. Mais le courant a emporté la noria. Les méthodes européennes ont été jugées inaptes dans ce désert, les machines se sont brisées, sans pouvoir être réparées et les enseignements de S h ê n - n u n g sont restés en usage. Un communiste américain Mr. Irwin Engst, dont parle Time dans son numéro du 9 août 1954 [76] occupe actuellement un bâtiment d'un village chrétien au sud du pays des Ordos. Il veut se dévouer au progrès matériel du peuple chinois, sous la poussée communiste. Mais certaines de ses tentatives n'ont pas réussi. Il voulait, p. e. utiliser la force du vent, pour irriguer le jardin de la mission, que les missionnaires irriguaient à main d'œuvre. Avec des arbres appartenant à la mission, il construisit un grand moulin à vent, au dessus d'un puits en maçonnerie, creusé par les missionnaires. Le moulin activait une pompe aspirante. Mais l'inventeur n'avait pas bien calculé la force du vent: à la première tempête du printemps (1950) le vent démolit le grand

---

74 Cfr. J. Van Hecken, Mongolica, III, p. 21—26 (Collection de documents en 4 volumes, concernant l'histoire de la mission mongole au pays des Ordos) A. S.

75 Ces conditions de vie dans les réductions étaient relativement très avantageuses. Comparé au stade peu développé de la civilisation moderne dans ces contrées, elles étaient certes enviables et de beaucoup supérieures à celles dans lesquelles vivaient les païens voisins de la Chine proprement dite et les colons du voisinage.

76 P. 17, deuxième colonne: «Girl who broke.»

moulin et les communistes continuèrent à puiser l'eau au moyen d'une aube ordinaire.

Evidemment les colons contribuaient aux dépenses générales des missionnaires par le système des dîmes, qui représentaient ici, non une offre libre spontanée, mais un intérêt, du capital, qui était mis à leur disposition, par la culture du terrain. L'usage qui existait chez les colons des Ordos était le suivant: les propriétaires ou les fermiers des terres mongoles, distribuaient celles-ci aux colons, qui en guise de bail cédaient une partie de la moisson, de trois à quatre dixièmes pour les terres non-irriguables et de quatre à cinc dixièmes pour les terres irriguées. Si la moisson était mauvaise, le propriétaire recevait peu. Parfois le colon payait à l'avance, une somme plus petite, au risque de perdre son argent, si la moisson était mauvaise. Les missionnaires des réductions du pays des Ordos, adoptèrent cette coutume, tout en mitigeant les conditions et se contentèrent en général des trois-dixièmes, qui furent réduites à deux-dixièmes par après [77]. Ces dîmes constituèrent un revenu important, qui fut entièrement consacré aux dépenses nécessitées par les œuvres en faveur de la communauté. Tandisque les propriétaires païens dissipaient leurs revenus uniquement dans leur propre intérêt, soit à fumer l'opium, à s'amuser par des jeux de hasard, etc., les missionnaires suscitaient des œuvres de bienfaisance gratuites. (à suivre)

77 Plusieurs méthodes de collecter ces redevances ont été appliquées par les missionnaires de Scheut. Après que le blé avait été coupé, quelques chrétiens au service du prêtre, compaient les gerbes et taxaient les colons du nombre de gerbes à céder à la mission. Celle-ci devait les transporter des champs à l'aire et battre elle-même le blé. Un autre système, était d'évaluer grosso-modo la moisson et d'en déterminer la part due à la mission en grains et en paille. Ou bien le fermier payait un fermage d'après l'étendue du terrain occupé.

Eine brasilianische Springprozession

Von P. C. B. *Ebner* C. PP. S. und P. Dr. Laur. *Kilger* O. S. B.

Wenn von einer Springprozession die Rede ist, denkt ein Mitteleuropäer unbedingt an das Luxemburgische Echternach, wo der altertümliche Brauch heute noch blüht und an jedem Pfingstdienstag gegen 20 000 Andächtige sich daran beteiligen [1]. Doch ist Echternach auch im europäischen Raum nicht so einzelstehend: im spanischen Segovia wird immer noch gelegentlich der Fronleichnamsprozession beim Vorbeimarsch der Heiligenstatuen eine Art Springprozession gehalten. Auch in Südamerika sind religiöse Tänze an Heiligen Festen und bei Prozessionen in Gebrauch.

In Brasilien gibt es einen religiösen Volkstanz, Sairée genannt, den die Indianerfrauen an kirchlichen Festen unter Musikbegleitung üben, im Halbkreis schreitend und hüpfend [2].

Wir haben nun einen Bericht erhalten über einen neuzeitlichen Springtanz im nordbrasilianischen Conde von P. C. B. *Ebner* C. PP. S in Rio de Janeiro [3]. Wir geben seinen Text wieder, mit einigen Erläuterungen und notwendigen Korrekturen.

Eine der merkwürdigsten Erscheinungen im Raum der brasilianischen Indianermission ist der Sairée, eine Art Springprozession. Sie wird gehalten beim Empfang von Missionaren, des Ortspfarrers oder eines Heiligenbildes, das sich auf Pilgerfahrt befindet. Über die Anfänge dieses Brauches in Brasilien ist nicht viel bekannt. Einige Schriftsteller erwähnen den Sairée, so Herbert H. Smith [4], Dom José Afonso de Morais Torres [5], Henry Walter Bates [6] und Antonio Ladislau Monteiro Baena [7].

In Conde (Murtigura) am unteren Tocantinsfluß im Staate Pará war noch bis vor wenigen Jahren eine Art Sairée in Übung: der Missionar wurde vom Hafen aus in einer Springprozession zur Johanneskirche geleitet, von dort aus in seine Residenz. Und jedesmal, wenn ein feierlicher Kirchgang war, wurde er von einem blumengeschmückten Zug abgeholt. Die Gläubigen dort gehören zu den Tupis und stammen von Indianern ab, die durch Jesuiten im 18. Jahrhundert in der Gegend von Conde seßhaft gemacht worden waren. Diese Begleiter also sangen unter dem Schall von Maracara-Rasseln:

Co-ro-po-to-tó	Es kommt der Pfarrer,
Vem o pa-ro-co,	Gehn wir zur Kirche,
Va-mos pro Igre-ja,	Wo Jesus wohnt,
Onde Jesus mo-ra,	Die Heiligste Jungfrau betet,
Santissima Vir-gen reza,	Und Sankt Johannes wartet,
E Sâo Joâo es-pe-ra,	Es kommt der Pfarrer ...
Vem o pa-ro-co	
Co-ro-ro-po-to ...	

1 E. Louis Backmann, Religious Dances in the Christian Church and in Popular Medicine. London 1952. p. 116—126. Diese Ausgabe ist eine Übersetzung des in Stockholm erschienenen schwedischen Originals.

2 Candido de Figueiro, Novo Diccionário da língua portuguesa, Lisboa s. a.: Sairé (Bras.): Espécie de dança popular. Apparelho de cipó, feito em semi-círculo e levado por mulhéres índias, ao som da música, em certas festas religiosas.

3 P. Ebner hat bereits 1940 im Anthropos p. 363—368 eine Studie veröffentlicht über die Dulúdy-Indianer in Nordbrasilien.

4 Smith Herbert, The Amazon and the Coast. New York 1879.

5 Viagens e visitas em o Sertâo do Bispado de Grão Pará.

6 Bates, Henry Walter, Zehn Jahre als Forscher am Amazonas. Berlin 1912.

Wenn es aber zum Friedhof ging, rezitierte das Volk:

Co-ro-po-to-tó	Es kommt der Pfarrer,
Vem o Pa-ro-co,	Gehn wir zum Friedhof,
Vamos pra Ce-mi-terio,	Beobachtet das Schweigen.
Guar-dem o si-len-cio,	Der mit dem Klumpfuß
Com a perna ma-chu-ca-da	Muß draußen bleiben.
Tem de fi-car lá fóra.	Die Engel beten im Chor,
Rezam os Anjos no coro,	Es kommt der Pfarrer ...
Vem o pa-ro-co	
Co-ro-ro-po-to.	

Ging es zu einem Kranken, so rezitierte die begleitende Volksmenge:

Co-ro-po-to-to	Es kommt der Pfarrer,
Vem o pa-ro-co,	Besuchen wir die Base.
Vamos pra comadre,	Der heilige Lazarus weint,
Sâo Lazaro chora ...	Der heilige Johannes segnet.
E Sâo Joâo abençoa ...	Der heilige Antonius heilt,
E Sant Antonio cura,	Es kommt der Pfarrer.
Vem o pa-ro-co	
Co-ro-ro-po-tó ...	

Handelte es sich um einen compadre (Onkel), so wurde anstatt der comadre der compadre erwähnt.

Diese Prozessionen waren feierlich und ernst, es gab weder Mißbrauch noch Spaß. Selbst die Städter, die an einer solchen Sairée teilnahmen, mußten die Haltung bewahren, die einer religiösen Veranstaltung gebührt. Freude und Schmerz offenbarten sich im Gebärdenspiel der Teilnehmer. Unter dem Klang von Tanzrassel oder Trommel bewegte sich die Springprozession im Rhythmus. Der Takt formte die Bewegungen der Teilnehmer. Tanzrassel und Trommel bewirkten, daß die Leute brummten und lallten, so daß schließlich die Instrumente übertönt wurden. Die Gesänge wiederholten sich und immer wieder verschlang das Co-ro-po-to-to alle anderen Worte. Die Mimik der Teilnehmer war grotesk. Wer am Wege stand, mußte sich in die Prozession eingliedern oder wenigstens durch sein Brummen das Co-ro-po-to-to der andern verstärken.

Ein altes Missionskreuz wurde vorausgetragen. Dann folgten drei weißgekleidete Mädchen. Jedes trug ein Rohr und die drei Rohre waren zu einer Art Krone zusammengefügt. Zwischen den Rohren schwebten noch zwei Kronen, aus Rohr und Blumen gebunden. Was war wohl die Bedeutung der drei Kronen? Vielleicht war es ein Dreifaltigkeits-Symbol, möglicherweise aber auch eine Ehrung Mariens, die ja gelegentlich die dreimal Wunderbare genannt wird und verdient, dreimal gekrönt zu werden.

Die Mädchen mußten unschuldige Kinder sein. Hätte es eine andere Person gewagt, diesen Ehrenposten einzunehmen, so hätte Unglück über sie kommen können, über ihre Familie und über das ganze Dorf.

So war die Empfangsprozession bereits ein Anfang der Katechese. Und die Sairée in ihrer often Wiederholung ein Mittel, die Wahrheiten einzuprägen, im spielerischen Tanz und im gemeinschaftlichen Gesang.

---

7 Baena, Antonio Ladislau Monteiro, Enseio corografico sobre a Provincia do Para. Belem de Para 1839. — Compendio das Eras da Provincia do Pará, Belem 1838. — Observações ou notas dos primeiros tres capitulos de parte segunda de tesouro descoberto no Rio Amazonas. Rev. do Inst. Hist. e Geogr. Vol. 5, Rio 1843.

Der Sairée von Conde wurde von den Nachkommen der Xinguin-Indianer, die einem Tupistammen angehörten, den Papuios-Aruans übernommen. In letzter Form besteht diese Springprozession heute noch an verschiedenen Orten unter dem Namen Ramadas. Das sind Marschtänze von Einzelpersonen, ein tanzendes Einherschreiten nach dem Takt einer Trommel oder Tanzrassel unter Wahrung einer gewissen religiösen Würde. In Gurupa am Amazonas hat sich die Ramada bis vor wenigen Jahren erhalten, vor allem an den Festen des heiligen Benedikt und des heiligen Antonius.

Miscellanea

Ein Missionsbruder im Dienste der Wissenschaft. — Es mag wohl für weite Kreise, selbst Belgiens, eine große Überraschung gewesen sein, als Freunde und Gönner des großen staatlichen Kolonialmuseums von Tervuren sich zu einer schlichten Gedenkfeier zu Ehren eines Missionsbruders, des Bruders Hymelinus (Jos.) Hutsebaut zusammenfanden. Prof. Franz M. Olbrecht, der Direktor des Museums, hielt dabei eine Ansprache, aus der hervorgeht, daß das Museum von Tervuren Br. Hymelinus aus der Prämonstratenserabtei Tongerlo zu seinen größten Wohltätern zählt. Br. Hymelinus Hutsebaut (1884—1954) kam 1911 in die Mission von Uelle der Prämonstratenser (Belgisch-Kongo). Neben seinen Berufsarbeiten widmete er sich in freien Stunden dem Studium der Zoologie und wurde bald einer der hervorragendsten Tierpsychologen von Belgisch-Kongo. Die großen zoologischen Gärten von Antwerpen, Rom, New York und London standen mit ihm in regelmäßiger Verbindung. Von 1918 bis 1940 verließ z. B. kein einziges Exemplar der scheuen und in fremder Umgebung nicht leicht weiterlebenden Okapis Belgisch-Kongo, ohne von Br. Hymelinus für den Aufenthalt in den zoologischen Gärten vorbereitet und umerzogen zu sein. Weiterhin hat er die verschiedensten Museen und ihre leitenden Wissenschaftler beraten und durch seine Sendungen unterstützt. Nach Tervuren allein gingen von ihm 5000 Vögel, 1165 Säugetiere, 6153 Fische, 100 Froscharten, 600 Kriechtiere und 15 000 Insekten. Diese Ziffern und die Tatsache, daß jede Sendung mit kostbaren Notizen begleitet war, mögen ihnen ahnen lassen, welch große Dienste der bescheidene Missionsbruder der Zoologie von Belgisch-Kongo leistete. (Franz M. Olbrecht, In Memoriam Brœder Jozef Hutsebaut, Kongo - Tervuren I, 1955, 21—23.)

Beckmann

*

Ein neues Wörterbuch der weit verbreiteten Sudan-Sprache, des *Bambara* (Bambara-Französisch, Französisch-Bambara) ist endlich erschienen. Der greise Missionsbischof *Msgr. Paul Molin*, Weißer Vater, ehemaliger apostolischer Vikar von Bamako, hat in jahrelanger Arbeit dieses Werk geschaffen. Es ist unerläßlich für das Studium dieser Sprache, die in ganz Französisch-Westafrika bekannt ist, und wird herausgegeben von der Mission catholique, Bamako (Soudan français), Afrique Occidentale Français.

P. Jos. Brunner, W. V.

Praktische Völkerkunde für den Missionar

Von P. Albert *Plangger* SMB, M. A., Süd-Rhodesien

Über die freundnachbarlichen Beziehungen zwischen Ethnologie und Missionswissenschaft, zwischen angewandter Völkerkunde und praktischer Missionsarbeit, kann kein Zweifel mehr bestehen. Wie sehr sich beide Wissensgebiete verpflichtet glauben, ist dokumentarisch belegt in den dicken Bänden der Bibliotheca Missionum von Streit/Dindinger. Seitenweise werden dort sowohl völkerkundliche Arbeiten von Missionaren als auch missiologisch wichtige Beiträge von Ethnologen aufgeführt. Wieviel Hilfe und Anregung die Missionspraxis von der Völkerkunde erwarten darf oder gar muß, wurde verschiedentlich von der obersten Missionsleitung betont [1] und von Klassikern der Missionspastoral (hier im weiten Sinn gefaßt) bestätigt [2]. Einige Missionsseminarien haben völkerkundliche Vorlesungen in ihr eigenes Studienprogramm aufgenommen. Andere Institute verlangen oder ermöglichen den Besuch völkerkundlicher Kurse an einer Universität. Immer wieder werden auch einige wenige Missionare in Ethnologie fachlich ausgebildet. Kurzum, es geschieht heute manches zum nutzbringenden Einsatz der Völkerkunde in der Missionsarbeit.

Was aber bei all diesen Bemühungen doch leicht zu kurz kommt, ist die ganz konkret-praktische Anleitung zum völkerkundlichen Beobachten, Sammeln und Forschen. Die Einführungskurse an den Seminarien und Universitäten sind vielfach zu einseitig historisch orientiert oder betonen zu ausschließlich die theoretisch-wissenschaftlichen Aufgaben der Völkerkunde. Es werden mehr die synthetischen *Ergebnisse* und weniger die analytischen *Wege zu den Ergebnissen* aufgezeigt. Es fehlt das «Experiment» und die Einübung [3]. Infolgedessen finden manche Missionare, die eine solche Vorbildung mitbekommen haben, nur schwer den Weg zur praktischen Auswertung ihrer Kenntnisse. Das theoretische Wissen liegt brach und treibt nicht zur lebendigen Interessiertheit in der neuen Umwelt.

Wir halten es deshalb der Mühe wert, hier einmal auf praktische Hilfsmittel völkerkundlichen Arbeitens hinzuweisen, die in Missionarskreisen so gut wie unbekannt geblieben sind. Dem ethnologisch bereits vorgebildeten Missionar kön-

---

1 In der Anweisung der Propaganda an die ersten Apostol. Vikare des Pariser Seminars für Ostasien (1659) ist die pastorell wichtige Verbindung von Mission und Völkerkunde bereits angetönt. Dr. Richard Mohr hat neulich die Tragweite dieses Dokumentes hervorgehoben in seinem Aufsatz: «Die gegenwärtige Ethnologie in missionarischer Sicht.» In: «Scientia Missionum Ancilla», Nijmegen, 1953, p. 192 f.

2 Vgl. z. B. V. Roelens, Instructions aux Missionnaires Pères Blancs du Haut Congo, Baudouinville 1938, p. 45 ff. Oder A. de Clercq, Recueil d'Instructions Pastorales, Bruxelles-Elisabethville, 1949, p. 15 f. Wir möchten auch hinweisen auf das vorzügliche Manuale Missionariorum des Vikariates Rabaul (Vunapope 1953), das, wie vielleicht selten eines, auf der ethno-psychologischen Situation aufbaut.

3 Amerikanische Universitäten haben unseren mitteleuropäischen sicher das eine voraus, daß sie in Ethnologie leicht praktische Übungen verlangen können. Im Rahmen eines völkerkundlichen Seminars an der Fordham Universität (New York) war z. B. dem Verfasser die praktische Aufgabe gestellt, eine Negerkommunität in Harlem durch persönliche Kontaktnahme zu studieren und darüber zu reportieren.

nen sie eine eventuell längst vermißte Arbeitstechnik bieten. Den Uneingeweihten dürften sie, vielleicht zum ersten Mal, in unmittelbar ansprechender Art das missionarisch Wertvolle der Ethnologie erkennen lassen.

In 6. Auflage erschienen 1951 die *Notes and Queries on Anthropology*, ein unter Ethnologen bestbekanntes, laufend verbessertes Handbuch der Feldforschung [4]. Die äußere Anlage des Buches ist folgende. Ganz kurz werden zunächst die gebräuchlichsten Methoden, Instrumente, Messungen und Teste der physischen Anthropologie erklärt (pp. 3—24). Die übrigen rund 370 S. gelten der Ethnographie oder der eigentlich beschreibenden Völkerkunde im fachlichen Sinn. Das universale Kulturbild [5] wird in seinen Einzelelementen vorgeführt und diese bis in Details weiter verfolgt. Der Index und noch mehr das Register des Buches bilden gewissermaßen einen Katalog der Kultur. Es wird dort aufgezählt was es alles gibt (oder geben kann) im Kulturleben eines Volkes. So kennt jedes Volk eine Siedlungsform, eine Sozialstruktur, ein Verwandtschaftssystem und ein Familienleben. Der ganze Lebenszyklus von der Geburt bis zum Tod ist brauchtumsgesetzlich bestimmt. Jedes Volk kennt eine politische Organisation, ein Rechtsinstitut und eine Wirtschaftsform. Jedes hat Religion und Riten. Ein jedes spricht eine Sprache, denkt, empfindet, arbeitet, festet und singt. Ausgehend von solchen allgemeinen Nennern der Kultur wird der Beobachter in den Einzelkapiteln des Buches durch präzise Fragen [6] angeleitet, die einem bestimmten Volke eigene Variante der geistigen, sozialen und materiellen Kultur abzuschauen und abzulauschen. — Greifen wir zur Illustration ein Beispiel heraus.

Unter dem Titel *Marriage Payment and Service* wird zur näheren Verifizierung dieses weitverbreiteten und vielen Missionaren recht wohl bekannten Kulturelementes folgendes vermerkt (in freier Übersetzung):

Der Brautpreis (= BP) wird entrichtet entweder: a) als Groß- oder Kleinvieh; b) in der Form eines täglichen Gebrauchsartikels (z. B. Hacken, Krüge, Jagdwaffen); c) als Wertgegenstand oder Zeremonialgut; d) in Geld; e) als Nahrungsmittel; oder schließlich f) in der Form einer Arbeitsdienstleistung. Sollte letztes der Fall sein, so ist auszumachen, ob dieser Arbeitsdienst periodisch verlangt wird, oder ob der Freier tatsächlich im Haushalt der Eltern der Braut wohnt und für sie arbeitet. Nebst dem Bräutigam können auch andere Mitglieder seiner Sippe zu Diensten verpflichtet sein. Die Dauer dieses Arbeitsdienstes muß festgestellt werden. Wird er durch die Heirat abgeschlossen oder dauert er weiter an (z. B. bis zur Geburt des ersten Kindes)? — Wer bestimmt die Höhe des BP? Ist der Betrag fix oder richtet er sich nach dem Stand oder dem Zustand der Braut? Was geschieht, wenn aus wirtschaftlicher Notlage der BP nicht entrichtet werden kann? Wird die Bezahlung aufgeschoben und die Schuld gar vererbt? Wie sind die Kinder gestellt bei Nichtbezahlung? Wer zahlt den BP? Obschon dies gewöhnlich durch den Bräutigam oder dessen Vater oder Mutterbruder geschieht, so können auch andere Verwandte dafür aufkommen müssen. Wäre es so, so müßte genau fest-

---

[4] Routledge and Kegan Paul, Ltd., London 1951. Die erste Ausgabe erschien bereits 1874.

[5] Ethnologen arbeiten nicht mit einem, vor allem durch die Humanisten auf die «cultura animi» eingeengten Kulturbegriff. Das ist u. a. klar ersichtlich durch die unter englischen und amerikanischen Autoren geläufige, populäre Übersetzung des Begriffs «culture» durch «way of life» oder «mode of life of a people». M. J. Herskovits gibt folgende, ethnologische Kulturdefinition: «Culture is the man-made part of the environment.» (Man and his Works, New York 1951, p. 17.)

[6] Die Fragen sind in erster Linie an den Beobachter gerichtet.

gestellt werden, wer diese Leute sind und warum sie an der Bezahlung der BP beteiligt sind. Wer nimmt den BP entgegen? Vielfach ist es der Vater oder Mutterbruder der Braut; doch muß der BP häufig verteilt werden. Wer kommt hier in Frage und warum? Muß der BP vor der ersten Kohabitation voll bezahlt sein? Sind, falls Teilentrichtungen vorgesehen sind, definitive Termine festgelegt? Hat sich das ganze BP-Institut unter dem Einfluß der Geldwirtschaft gewandelt und welches sind die sozialen Auswirkungen dieses Wandels? [7]

Dies ist nur ein kurzer Abschnitt aus dem langen Kapitel der Heiratssitten. Der Fragestand wird noch ergänzt durch die unter den Stichworten *Divorce* und *Status* nachzuschlagenden Hinweise. Es dürfte klar werden, daß durch eine derartige Befragung ein kulturlicher Sachverhalt nicht nur genau registriert werden kann, sofern daß gleichzeitig auch Türen aufgehen zum Verständnis der dahinter wirkenden Psychologie. Freilich, das Buch ist nun doch kein Rezeptbuch, das uns schön Seite für Seite alles und jedes in einer Kultur ergründen und verstehen hilft. Es bleibt, ja es muß Raum offen bleiben für das je Besondere und Einmalige im Kulturbild. Sicher wird hier aber auf der vertrauenswürdigen Grundlage vieler Forschungen ein Weg gewiesen, wie sich der Neuling praktisch einer fremden Kultur nahen und wie der mit ihr bereits Vertraute sinnvolle Ordnung in seine Beobachtungen und Aufzeichnungen bringen kann. Entscheidend wichtig ist allerdings immer das erhebungstechnische Vorgehen und die ganze Art des *Approaches* [8]. Diese Grundfragen werden im Handbuch auf gut 30 Seiten sehr klug behandelt und sollen, ständig wachsam überprüft, das völkerkundliche Arbeiten von Anfang an möglichst vorurteilsfrei ausrichten [9].

Nicht wesentlich verschieden vom bewährten Handbuch der britischen Ethnologen ist das amerikanische *Outline of Cultural Materials* [10]. Unter 88 Oberbegriffen — sie entsprechen dem sog. «universal culture pattern» — werden die Einzelelemente aufgereiht. Die Hochkulturen sind miteinbegriffen [11]. So findet sich z. B. unter dem Obertitel *Religious Beliefs* auch der Sonderfall der *Theological Systems;* unter *Entertainment* auch die *Motion Picture Industry*. Formell wurde nicht ein voller Text ausgearbeitet oder die Frageform gewählt, sondern das raumsparende Stichwort. Zur Illustration diene wiederum eine Textprobe. Das Faktum *Tod* wird zunächst in folgende Einzelelemente aufgelöst: Leben und Tod, Todesfall (biologisch, psychologisch, sozial), Freitod, Trauer, Totengräber, Bestattung, Totenriten, Totenkult, Verfügungen nach dem Tod. Jedes dieser Elemente wird dann weiter analysiert. Unter *Bestattung* heißt es (frei übertragen):

---

7 Notes and Queries, p. 116 f.

8 Das schier unübersetzbare Wort «Approach» scheint uns so treffend, weil darin sowohl das rationale wie irrationale Moment der «Annäherung» ausgesprochen ist.

9 Vgl. Notes and Queries, pp. 27—62. In dieser Methodenlehre werden u. a. behandelt: Kontaktmöglichkeiten, direkte und indirekte Beobachtung, Gebrauch von einheimischen Termini, Wahl von Gewährsleuten (informants), Arten der schriftlichen Fixierung, genealogische Methode.

10 3. Aufl. New Haven, 1950. (Human Relations Area Files, Inc.) Als Hauptverfasser zeichnen Georges P. Murdock und Clellan S. Ford. Von der ersten Ausgabe erschien eine spanische Übersetzung durch Rádames A. Altieri: «Guía para la investigación etnológica.» Tucuman (Argentinia) 1939.

11 Je mehr vor allem den amerikanischen Ethnologen das Problem der Akkulturation in den Vordergrund rückt, umso mehr werden auch die Hochkulturen in die Ethnologie einbezogen.

Einstellung zum Leichnam; Leichnamstoilette (Kleidung, Schmuck usw.); Aufbahrung; Konservierungsmethoden (Einbalsamieren, Eintrocknen, Mumifikation); Bestimmung der Zeit, des Ortes, der Art der Bestattung; die Zeit zwischen Tod und Bestattung (Dauer, Trauerkundgabe usw.); Nachtwache und Ehrenwache; Bestattungsplatz (Friedhof, Beinhaus usw.); Leichnamsbehälter (Sarg, Boot, Urne, Grab usw.); Bestattungsart (Aussetzung, Erdbestattung, Verbrennung, Wasserbestattung, Höhlen-, Baum- oder Gerüstbestattung); Herrichtung des Bestattungsplatzes; Leichengang; Transportmittel; Ortung des Leichnams; Grabhügel; Denkmäler; Bestattungsriten; Totenopfer; die Verwandten des Toten bei der Bestattung; Maßnahmen für oder gegen den Totengeist (z. B. Graböffnungen); Rückkehr von der Bestattung; Reinigungsriten der Teilnehmer usw. [12]

Es folgen noch Verweise auf die Elemente: Eschatologie, Blutrache, posthume Heiraten, Denkmäler und Reinigungsriten, die alle weiter Einschlägiges zur Bestattung bieten können.

Auch dieses Handbuch enthebt natürlich nicht der Mühe und Notwendigkeit, den kulturellen *Lokal*befund selbständig weiter zu prüfen. Die Verfasser selbst betonen im Vorwort: " Field workers should be warned, however, that no culture will fit precisely into the framework of the Outline, and should be prepared to modify the system of classification freely in adjustment to exigencies in the local situation. " [13]

Inwiefern rechtfertigt sich nun — von schon erwähnten Gründen abgesehen — unsere Überschrift: *Praktische Völkerkunde für den Missionar?* Spielt der Inhalt dieser Handbücher nicht doch am entlegenen Rand des eigentlich missionarisch-seelsorgerlichen Interesses? Sind nicht auch die herangezogenen Beispiele, die schließlich nur mittelbar in den sittlich-religiösen Bezirk übergreifen, schlechte Beweisstücke, mehr mögliche als dringliche Studienobjekte? — Auf diese Fragen möchten wir kurz Folgendes antworten. Selbstverständlich wird der Missionar in strengster Ausrichtung auf seinen Beruf als Seelsorger in beiden Büchern vieles vermissen. Sogar wenn wir gebührend berücksichtigen, daß die Verfasser auf die Sonderwünsche der Missionare nicht eingehen konnten, bleibt manches legitime Postulat unerfüllt [14]. Doch wäre es schade, wollte der Missionar aus einer seinem Beruf widersprechenden Blickverengung heraus das pastorell Wertvolle solcher Einführungen in eine Fremdkultur übersehen. Nur ein vielseitiges, bewußt gepflegtes, auch scheinbare Kleinigkeiten des Alltagslebens nicht mißachtendes Kulturverständnis schafft — objektiv gesehen — genügend Ansatzpunkte für die missionarische Verkündigung. Und subjektiv schafft es dem Missionar allmählich eine neue und vertraute Heimat. Selbst wenn wir oben zur Illustration Beispiele aus der materiellen Kultur gewählt hätten, so wäre jetzt entschieden zu betonen, wie auch eine detaillierte Kenntnis dieser Dingwelt missionarisch bedeutsam sein kann [15]. Sprachstudium allein genügt nicht für den Missionar.

---

12 Outline of Cultural Materials, p. 122 f.

13 ib. p. XXI.

14 Bezüglich der Behandlung oder besser *Nicht*behandlung ethisch-religiöser Fragen durch manche Ethnologen gilt noch jetzt ein Wort von J. M. Cooper. «Adventurous dogmatism has given place to an almost timid agnosticism.» In: «Primitive Man» 2 (1929), p. 33.

15 Eine unter den Missionaren der Diözese Gwelo (Südrhodesien) gegründete Studiengruppe hat als erste Gemeinschaftsarbeit ein genaues linguistisch-ethnologisches Verzeichnis der Vakaranga-Haussitten und -gegenstände angefertigt. Eine wertvolle Hilfe für die Predigt!

Es muß ergänzt werden, es muß parallel laufen dem Kulturstudium. Nur so wird er fähig, den Dingen, die er dem Namen und Laut nach kennt, auch den «Sitz im Leben» anzuweisen.

P. Ludwig Wolff MSC hat vor Jahren einen noch jetzt beachtlichen Versuch unternommen, ein Forschungshandbuch speziell für Missionare zu schaffen [16]. Seine Bemühungen wurden leider nie fortgesetzt. Heute ist die Situation so, daß Wolffs Buch nicht nur längst vergriffen, sondern im eigentlich ethnologischen Teil durch die hier angezeigten, ausführlicheren und präziseren Darstellungen überholt ist. Vielleicht muß man sagen, daß Wolffs Versuch solange ein stummer Vorwurf bleibt, bis von missionarischer Seite im Anschluß an die moderne Ethnologie ein neuer Versuch gewagt wird.

Die beiden Handbücher lehren den freizeitarmen Missionar wenigstens in anregender Weise ein gewisses «Know-How» des Kulturstudiums. Sie machen ihn nicht über Nacht zum Forscher. Sie sollen ihn auch nicht in naiver Weise hinwegtäuschen über die heute so kompliziert und spezialisiert gewordene ethnologische Fachwissenschaft [17]. Sie ersetzen vor allem nicht ein tieferes Eindringen in die Geschichte des Kulturwerdens und -wandels [18]. Doch wird eine mit ihrer Hilfe gewonnene ethnographische Kenntnis dem Missionar auch heute noch Einfluß und Ansehen verschaffen in der zünftigen Ethnologie — ganz zu schweigen vom Gewinn für sein Apostolat und von der Freude für seinen Beruf.

---

16 L. Wolff, der Missionar als Forscher. Aachen 1920.

17 Es kommt immer wieder vor, daß sich Missionare vorschnell ein Urteil erlauben über die Zuständigkeit der Ethnologie oder der Ethnologen. Die Erfahrung eines *Einzelnen* — sollte sie sich auch auf lange Jahre erstrecken — ist heute ein recht zweifelhaftes Argument geworden. Jedenfalls sollte man nicht in einer Weise Partei nehmen für den Missionar und gegen den Ethnologen wie es z. B. in «Worldmission» 4 (1953), 245 f, geschehen ist.

18 Eine dem Missionar sehr dienliche Ergänzung wäre hier etwa Kaj Birket-Smith, Geschichte der Kultur. 2. Aufl., Zürich 1948. (Vgl. die wichtigen Rezensionen dieses Buches von G. Höltker in NZM 1946, 319 und in «Acta Tropica» 1946, 285—88.) Hingewiesen sei ferner auf die ethnologischen Beiträge in den zwei ersten Bänden der «Historia Mundi», Bern (Francke) 1952.

Une étude historique sur les missions dans l'enseignement théologique

Par Pierre *Lefebvre* CICM

La théologie n'a pas toujours porté beaucoup d'intérêt à l'apostolat des missionnaires. Les théologiens d'école ne croyaient pas devoir s'occuper de cette «héroïque aventure» vécue quelque part aux confins de la chrétienté. Les missionnaires, de leur côté, ne se souciaient pas énormément des «questions abstraites». La littérature missionnaire fut donc longtemps confinée dans la prose d'édification. Sa pauvreté théologique était cependant préjudiciable autant à la théologie elle-même qu'au climat spirituel et religieux authentiquement chrétien qui devait imprégner l'activité des missionnaires.

Depuis quelques années pourtant, les problèmes missionnaires apparaissent davantage comme les plus fondamentaux de la vie chrétienne. Le Protestantisme, en particulier, fait un effort remarquable pour repenser l'action apostolique des Eglises. Il fallait d'abord pour cela se pencher sur le passé. C'est ce qu'on n'a pas manqué de faire. Aujourd'hui donc la Norvège nous offre un volume de première importance [1]. O.-G. *Myklebust* s'était posé une question: quelle importance a-t-on dans le passé accordé, et accorde-t-on aujourd'hui, à l'étude des problèmes missionnaires dans la formation des ministres des Eglises protestantes occidentales? Le premier volume de son ouvrage répond à cette question pour une période qui va jusqu'en 1910.

Le Protestantisme n'eut à ses *origines* que peu d'ouverture pour les problèmes missionnaires. Les premières manifestations de l'intérêt croissant des Eglises pour l'évangélisation des contrées éloignées ne se firent jour qu'assez timidement. Les 16ème et 17ème siècles entendirent quelques appels, sans ampleur ni résultats appréciables sans doute, mais qui constituent une lointaine préparation au mouvement missionnaire du 18ème siècle. C'est en effet à ce moment que le Protestantisme a renoué avec la longue tradition missionnaire du Christianisme. Ce réveil s'est d'ailleurs fait sans l'appui des Eglises officielles et hors des cadres de l'orthodoxie. Il faut mentionner le renouveau le plus caractéristique réalisé en Allemagne par le piétisme sous l'impulsion de A.-H. Francke (1663—1727). Les Frères Moraves de leur côté eurent l'activité missionnaire la plus féconde du siècle. Cette aile du mouvement s'intéressa cependant assez peu aux problèmes doctrinaux et théologiques. Par contre, plusieurs penseurs qui n'appartiennent pas au Réveil ont été préoccupés de promouvoir l'idée missionnaire. C'est, en Allemagne, J.-B. Lüderwaldt par exemple. L'Auteur nous signale pour la même époque les efforts réalisés dans les autres parties du monde protestant, particulièrement dans les pays nordiques qui nous sont moins connus.

L'essor missionnaire du *19ème siècle* — le Great Century de la Mission protestante — est issu d'abord d'un revival religieux. De nombreux groupes d'hommes et de femmes ayant été saisis par la pensée de leur devoir vis-à-vis du monde païen, une foule de sociétés missionnaires naquirent à cette époque. Mais il faut remarquer que ce zèle religieux pour l'évangélisation avait rejoint la curiosité, l'amour de l'aventure et l'appât du gain qui attiraient nombre d'européens vers les pays lointains. Les immenses progrès techniques de l'Europe l'avaient mise à même d'entreprendre une conquête systématique du reste de l'univers. Les esprits s'ouvrirent aux problèmes missionnaires au moment où la situation politique et sociale ouvrait les portes du monde entier aux hérauts de l'Evangile. Chez les Anglo-saxons qui furent les plus marqués par la confusion entre Mission et expansion coloniale, la Mission fut souvent regardée comme un secteur, sans doute privilégié, de la grande entreprise coloniale britannique, la

---

1 Myklebust, O.-G.: *The Study of Missions in Theological Education*, Volume one, 460 pages, Avhandlinger utgitt av Egede Instituttet, Oslo, 1955.

«Spiritual Expansion of the Empire». Le même mouvement se remarque en Allemagne, mais avec quelque peu de retard et moins d'acuité. C'est d'ailleurs ce pays qui a produit le plus sérieux effort de pensée missionnaire.

L'A. distingue chaque fois l'enseignement et les ouvrages publiés. Dans le domaine de l'enseignement, il faut signaler les premières leçons publiques données sur les Missions en Allemagne. Il s'agit de celles de J.-F. Flatt à Tübingen à partir de 1800. Un peu plus tard la même initiative fut prise à Erlangen, à Halle, à Berlin et Bonn. Les professeurs ne parvinrent d'ailleurs jamais à réunir que de temps en temps quelques étudiants. L'Histoire des Missions évangéliques de J. Wiggers, publiée à partir de 1845 était primitivement un cours mais qui ne fut jamais professé, faute d'auditeurs. A côté de ces chaires spécialisées, il faut tenir compte des professeurs qui montrèrent de l'intérêt pour l'œuvre missionnaire dans les cours ordinaires. Les principaux ouvrages de science missionnaire qui parurent à cette époque sont des travaux de théologiens qui se sont ouverts aux Missions et ont ainsi renouvelé de façon originale leur enseignement classique. Un phénomène assez paradoxal est le fait que des théologiens qui eurent une part active dans les œuvres missionnaires ne semblent pas avoir accordé de place à la mission dans leur enseignement. A. Tholuck, l'animateur de la vie missionnaire en Saxe, fit sa théologie hors de toute perspective missionnaire. Si donc au début du 19ème siècle la Mission cherche à s'imposer comme activité d'Eglise, il est vrai aussi qu'elle ne parvint pas à attirer l'attention des professeurs et que l'ignorance des problèmes missionnaires resta très grande même chez les ministres et les pasteurs. L'idée missionnaire fut répandue à cette époque principalement par les associations d'étudiants encouragées plus ou moins ou combattues par les professeurs et les autorités ecclésiastiques.

C'est Schleiermacher (1768—1834) qui, par ses travaux théologiques, provoqua l'éclosion d'une littérature missionnaire non négligeable qui s'épanouit dans la seconde moitié du siècle. Il voulait en effet qu'un travail de réflexion critique accompagnât les ouvriers apostoliques et tenta lui-même avec plus ou moins de succès d'intégrer la Mission dans une synthèse théologique. La *Praktische Theologie* de Ehrenfeuchter (1859) est l'ouvrage le plus complet et le plus scientifique paru sur le sujet. La Mission forme véritablement le cœur de son système de pensée. Aussi bien, nous dit-il, étudier l'Eglise c'est précisément étudier la Mission. Mention spéciale doit être faite de Karl Graul (1814—1864) directeur de la Mission luthérienne de Leipzig et, sans contredit, la figure la plus marquante à cette époque. Sa carrière fut malheureusement brisée par la mort au moment où il devenait professeur à l'Université d'Erlangen. Pendant toute sa vie, il lutta pour élargir les horizons de la Mission, il s'opposa à son caractère piétiste et exalté, il s'efforça de promouvoir une réflexion critique sur les méthodes, d'assainir la littérature, de favoriser la fondation de véritables Eglises indigènes en insistant sur la nécessité de se détacher des formes occidentales de culture pour se rapprocher loyalement des peuples évangélisés. La pensée de Graul, pionnier de la science missionnaire, inspira tous les travaux postérieurs.

L'A. s'attache ensuite quelque peu à examiner la littérature missionnaire hors d'Allemagne. La Suisse connaît une certaine activité parallèle à celle de l'Allemagne. Il suffira de retenir les critiques parfois très rudes formulées à l'adresse des missionnaires d'inspiration piétiste par E.-F. Langhans. Les pays scandinaves eurent leur historien des Missions en la personne de Christ. Kalkar. On trouve un peu partout un intérêt sympathique vis-à-vis des Missions de l'Eglise, mais peu de travaux scientifiques leur sont consacrés. L'Angleterre connut à Oxford en 1843 l'enseignement de A. Grant. Mais dans l'ensemble, les Missions ne devinrent pas objet de recherche dans les Universités. La Conférence missionnaire de Liverpool en 1860 fit un fervent appel pour l'initiation des futurs pasteurs aux problèmes missionnaires: les professeurs ont le devoir d'inculquer à tous des principes missionnaires. Quelques projets pratiques furent présentés mais ils ne dépassèrent pas le stade de la discussion académique. Malgré ces carences, l'Angleterre vit à cette époque la publication d'écrits missionnaires assez nombreux. L'Amérique fut plus active. On y retiendra surtout, parmi beaucoup d'autres, l'effort du Séminaire théologique de Princetown (New Jersey). En 1836 une chaire y fut fondée pour la «Pastoral Theology and Missionary Instruction» qui sut se maintenir plusieurs années. L'Amérique connut un regain d'activité lors de la visite que lui fit en 1854 Alexander Duff. C'est à l'action de celui-ci que l'A. s'arrête le plus longuement. Duff était né en Ecosse en 1806; missionnaire aux Indes pendant une trentaine

d'années, il est mort en 1878. Il est l'homme le plus remarquable dans le domaine de l'éducation: déjà aux Indes, il avait développé l'enseignement à tous ses degrés comme un moyen d'apostolat; mais surtout il travailla avec acharnement dans sa patrie à promouvoir un enseignement sérieux sur le sujet des Missions. Il réussit ainsi à fonder tout un système d'œuvres destinées à faire croître l'idée missionnaire dans le peuple et à soutenir plus efficacement l'évangélisation dans les contrées éloignées. En 1867 il obtint la fondation d'une chaire de missiologie à Edinburgh. Il s'agissait d'organiser un cycle complet d'enseignement sur tous les aspects de la Mission (Evangelistic Theology, au sens de Missionary Theology). L'action missionnaire trouverait ainsi son centre vital et son cerveau, le foyer qui l'animerait. L'A. examine longuement l'activité de Duff, regrettant que ses cours n'aient jamais été publiés. Malgré l'influence de Duff et les honneurs qui lui furent départis, l'historien doit bien reconnaître que les merveilleux projets qu'il avait élaborés ne sont jamais devenus des réalités. Pour différentes raisons personnelles, le professorat de Duff ne fut pas un succès. Il n'était d'ailleurs pas de taille à mener à bien une telle entreprise, ses projets étaient très beaux, mais assez vagues et un peu en l'air. Il ne put surmonter les innombrables difficultés qu'il rencontra en tous les domaines. Après la mort du fondateur, les leçons furent encore données pendant quelques années, mais de plus en plus réduites, elles finirent par disparaître en 1905.

Après cette longue analyse de l'œuvre de A. Duff (la part du lion qui lui est accordée n'est-celle pas un peu surfaite?), l'A. continue son examen des travaux théologiques *à la fin du siècle*. A ce moment, la Mission est en pleine expansion et la matière devient de plus en plus abondante. L'A. en fait une recension très précise et s'arrête plus particulièrement à C. Plath, l'ami de Duff, professeur à l'Université de Berlin et à G. Warneck. L'Allemagne avait été incontestablement à l'avant-garde dans l'étude des questions missionnaires. Elle avait eu des hommes remarquables comme Schleiermacher, Ehrenfeuchter, Graul et Plath. Et pourtant en 1874, pour l'ensemble des Eglises protestantes le bilan n'est pas très favorable. Les «sciences missionnaires» ne sont encore qu'à leur enfance. Il appartenait à G. Warneck (1834—1910) de donner plein droit de cité à la missiologie dans les sciences ecclésiastiques. Warneck a été surtout un pasteur, il ne fut professeur que peu de temps, d'abord à Barmen, avant son pastorat, et à la fin de sa vie à Halle. Son activité missionnaire fut cependant incessante pendant toute sa vie, principalement sous la forme de publications. Jusqu'alors les efforts missionnaires avaient été assez isolés, chaque société entretenant sa vie propre, sans beaucoup de contacts avec les autres. Il manquait une intelligence qui dominerait la situation d'assez haut pour pouvoir confronter les expériences, mettre au service de tous les découvertes de chacun, réunir en un faisceau les éléments de pensée et de méthodologie épars dans tous les cercles missionnaires. Il fallait aussi vaincre les dernières résistances et réaliser dans le concret ce qui n'avait été encore que développements théoriques. A faire une rapide revue de l'activité littéraire de Warneck, on découvre trois centres d'intérêt: la théorie, l'histoire et l'apologétique des Missions, celle-ci entendue au sens de problème de la confrontation du Christianisme et des systèmes de pensée non chrétiens. Il faut mentionner spécialement l'*Allgemeine Missionszeitschrift* qu'il fonda en 1874 et qui est devenue une véritable encyclopédie missionnaire, l'institution des Conférences missionnaires et surtout la publication des cinq volumes de son *Evangelische Missionslehre*. Plusieurs de ses articles manifestent son souci d'introduire la missiologie dans les Universités. La signification la plus fondamentale de son œuvre est que Warneck a travaillé sa vie durant pour ouvrir l'Eglise à la Mission. Tout vise chez lui à montrer que la Mission est une manifestation indispensable de la vitalité chrétienne et qu'elle constitue un ministère, une fonction de choix dans l'Eglise. Il a fourni aux missionnaires d'abondants sujets de fécondes réflexions. Il suscita autour de lui une foule de collaborateurs et de correspondants qu'il imprégna de son esprit et de son zéle. De son esprit d'abord, esprit biblique, car la Mission est œuvre religieuse et chrétienne; esprit scientifique aussi, le service missionnaire devant se faire dans le sérieux et la vérité, gardant ses horizons très larges et ses aspirations généreuses. De son zèle aussi, zèle intégral et dévouement absolu dans une vie consacrée sans réserve à la cause missionnaire.

L'A. mentionne en passant les théologiens d'aujourd'hui qui adoptent vis-à-vis de Warneck une attitude critique (H. Schärer. J. Dürr, J. C. Hœkendijk). Sans doute la

situation de l'Eglise est tout autre dans le monde actuel qu'au moment où Warneck écrivait; mais on fait remarquer que ses ouvrages sont de première valeur pour leur époque. Parmi les griefs qu'il retient, l'A. relève le complexe occidental de supériorité et la méfiance vis-à-vis de tout ce qui est initiative indigène qui domine certaines pages de Warneck. Une mention des collaborateurs et des auteurs comtemporains achève le tableau général de la pensée missionnaire en Allemagne.

C'est une très intéressante documentation qui nous est livrée sur les travaux de science missionnaire dans les différents pays occidentaux pour la fin du siècle. La révélation des activités des pays nordiques est particulièrement attachante. On constate cependant plus d'une fois que les Universités et les collèges théologiques s'intéressent aux Missions étrangères mais de façon assez superficielle et peu systématique. Noyaux d'étudiants aux vues plus ouvertes, fervents des clubs et associations universitaires, les amis des Missions semblent trop souvent être les promoteurs d'une «œuvre» parmi d'autres. La masse se complaît à l'occasion dans un peu d'exotisme, on organise des conférences, on inscrit un cours au programme. Il y a, semble-t-il, assez bien d'amateurs de bonne volonté, mais cela nuit à la qualité et à la valeur des travaux, à l'authenticité de l'esprit et contribue à maintenir l'action missionnaire à son rang d'une des activités de l'Eglise, d'une espèce d'étage supplémentaire ajouté à un immeuble où chacun continue d'organiser sa vie sans avoir à y monter. Les fondations et les initiatives les plus authentiquement missionnaires n'en apparaissent que plus remarquables. En Amérique particulièrement c'est l'enthousiasme des étudiants pour l'évangélisation du monde qui a frayé la voie à un enseignement régulier sur le sujet. Il faut être reconnaissant à l'A. de nous avoir donné une si abondante documentation et d'avoir fait avec tant de soin le relevé des initiatives de plus en plus nombreuses pour promouvoir un enseignement sérieux sur les divers aspects et problèmes des Missions chrétiennes. On aurait peut-être souhaité trouver dans cet ouvrage plus d'indications sur les orientations de pensée, sur les courants doctrinaux, sur la valeur respective des divers enseignements et ouvrages recensés. Sans doute le but de l'A. n'a-t-il pas été de nous tracer une histoire de la pensée missionnaire dans le Protestantisme.

La présentation est soignée, on regrette cependant les trop nombreux errata. Une très abondante bibliographie et un index permettent au lecteur de situer facilement la foule des auteurs mentionnés dans le livre.

Albright William F.: *Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen*, autorisierte Übersetzung mit Nachträgen des Verfassers von Friedrich Cornelius, 269 S., München/Basel, 1956, Ernst Reinhart Verlag.

Zwar dürfte bei den Kreisen, an die sich das Werk Albright's richtet — es setzt eine gewisse Kenntnis alt-orientalischer Sprachen voraus — mindestens eine «working knowledge» des Englischen angenommen werden, so daß sich also eine Übersetzung erübrigt hätte. Aber man ist doch Übersetzer und Verlag recht dankbar, daß sie dieses bedeutsame Werk des wohl hervorragendsten Kenners des Alten Orientes in deutscher Sprache vorlegen. Einmal deshalb, weil es doch eine Erleichterung ist, dieses Werk mit seiner Fülle von Einzelbeobachtungen in autorisierter Übersetzung in seiner Muttersprache lesen zu können. Dann aber vor allem deshalb, weil es sich nicht einfach um eine Übersetzung eines älteren Werkes handelt, sondern dieses in einer auf den neuesten Stand gebrachten Form vorliegt — die letzte englische Auflage war 1946 erfolgt —, die, wie der Verfasser selber vermutet, «für wissenschaftliche Zwecke die englische Ausgabe ersetzen» wird (S. 9). In einem einleitenden Kapitel schildert der Autor an Hand der archäologischen Daten die Geistesart des Alten Orientes (Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen, Willenskräfte, Verstandeskräfte). Die Bedeutung dieses Einleitungskapitels, das ein anderer bedeutender Archäologe, P. Vincent O. P., seinerzeit (Revue biblique 55 [1948] 284) das glänzendste genannt hat, zeigt der Schlußsatz: «Was immer geschehen mag, nie werden die Menschen über die empirische Logik von Israel oder die aristotelische Logik Griechenlands hinauswachsen. Künftiger Fortschritt muß alle Elemente von beiden bewahren» (S. 48). Das zweite, methodologischer Art, breitet die Quellen für die Religionsgeschichte des alten Vorderen Orientes aus und leitet zu deren Interpretation an (s. 49—79). Sie gibt den Hintergrund ab, auf dem die alttestamentliche Religion zu sehen ist. Derjenigen Religion mit der Israel unmittelbar zusammenstieß, der kanaanäischen — dargestellt an den Dokumenten von Ras Schamra-Ugarit — ist das dritte Kapitel (83—107) gewidmet. Ihm folgt die Beschreibung gerade dieses Zusammenstoßes, nämlich der frühisraelitischen Religion (Landnahme bis David) (110 bis 146). Darin ist vor allem die Bestimmung der Kulturstufe der Israeliten von besonderer Wichtigkeit (keine typischen Nomaden). Daran schließt sich als letztes (5.) Kapitel die Darstellung der Religion des späteren Israel bis auf Nehemias (147—192). Belege und zusätzliche Informationsmöglichkeiten geben die mehr als 50 Seiten umfassenden Anmerkungen. Leider befinden sie sich am Schluß des Buches (196—250). Was für eine Bedeutung hat nun das hervorragende Werk für Missionswissenschaftler und Missionspraktiker, daß es in dieser Zeitschrift angezeigt wird? Es zeigt am Beispiel der Offenbarungsreligion Israels, deren Erbe die christliche ist, was in der Mission geschieht: ihre Einpflanzung in heidnische Umwelt. Schelbert Georg

Wiesheu, Johannes: *Persönlichkeiten der Bibel* (mit 32 Abbildungen nach Zeichnungen von Gustav Doré), XII + 480 S., München, 1955, Max Huber Verlag.

Auch in der neuesten Auflage des französischen Einleitungswerkes in die hl. Schrift, Initiation biblique, schreibt G. Brillet am Schluß seines Artikels über Bibel und Frömmigkeit, wo er die Hilfsmittel angeben soll, wie noch vor ca. 10 Jahren, man müsse gestehen, daß entsprechende Werke nur zu sehr fehlen. Unter anderem verlangt er ein Werk, in welchem die verschiedenen Züge der biblischen Helden zu geistlichen Biographien synthetisiert werden (S. 1030). Dieses Postulat, das auch für den deutschen Sprachbereich zu erheben war, erfüllt nun das Werk von J. Wiesheu. Die ganze hl. Schrift, die wirklich mit Vorzug Persongeschichte ist (Vorwort S. V), zieht in Kurzdarstellungen der wichtigen Persönlichkeiten an uns vorüber, angefangen von den Personen der Urzeit (Adam...) bis zu denen der Apostelgeschichte bzw. Adressaten der Pastoralbriefe (Timotheus und Titus). Freilich wirken manche etwas farblos und schwach. Doch soll,

auch und gerade nach dem Willen des Verfassers (S. VII), das Buch keineswegs die Lesung der Bibel selbst überflüssig machen. Die Angabe der biblischen Fundstellen am Rand der einzelnen Seiten soll ermöglichen und einladen, die einzelnen Gestalten durch die kräftigen Schilderungen der Bibel, die von ihnen überlieferten Taten und Worte, lebendiger und plastischer werden zu lassen. Man vermißt die eine oder andere Gestalt, etwa Stephanus, Priszilla und Aquila, Apollo etc. Es wäre vielleicht auch von Vorteil gewesen, die einzelnen Darstellungen unter ein bestimmtes Motto zu setzen oder am Schluß Hinweise für die Auswertung zu geben. Die Gleichsetzung Hammurabis mit Amraphel (S. 16) ist wenig wahrscheinlich (vgl. Haag, Bibellexikon, 66). Auf jeden Fall wird das Buch allen Katecheten, Predigern und Religionslehrern ihre Arbeit erleichtern, indem es zu einer Fülle von biblischen Persönlichkeiten (an die 90) eine Skizze an die Hand gibt, die jeder durch eigene Beobachtung und Schriftbenützung farbig machen kann; und das ist besser, als wenn die Schrift selbst damit überflüssig gemacht worden wäre. Gerade dem Vielbeschäftigten wird das Werk sehr willkommen sein.

Schelbert Georg

Contribución Española a una Misionologia Agustiniana. Colección de trabajos agustinianos presentados a la VII Semana Intensiva de Orientación misionera celebrada en Burgos, del 8 al 14 de tivo del XVI centenario de su nacimiento (354—1954). Secretariado de Semanas Misionologicas. Instituto Español de San Francisco Javier para Misiones Extranjeras, Burgos 1955. 206 S., 1 Bild.

Neben dem Gedächtnis Augustins wollte man in Burgos das dreihundertjährige Andenken an den Todestag des hl. Petrus Claver und das Jahrhundertjubiläum der Definition der Unbefleckten Empfängnis begehen. — Die 350 Teilnehmer waren Bischöfe, Priester und Seminaristen aus dem Welt- und Ordensklerus. — Warum von den 17 wissenschaftlichen Referaten, ein öffentliches Referat am 12. September (35; 111—118) und das Schlußreferat (40 f; 175—181) eingerechnet, nur 13 im vollen Text abgedruckt sind, ist nicht ersichtlich. Auch das interessante Referat über «Monika als Missionarin am Herd» (25) gehört zu den fehlenden. Offenbar in Rücksicht auf die Jubiläen wurden dreiviertel der Referate von Augustinern und Jesuiten gehalten. Außer ihnen referierte der Nationaldirektor der Päpstlichen Werke, Mgr Angel Sagarmínaga, über Zusammenordnung aller Missions- und Missionshilfswerke der Heimat (27 f), Mgr Saverio Paventi von der Propaganda (Rom) über Weisungen der Propaganda zur Pflege des Missionsgeistes in den Seminarien (34 f), Bischof Juan Pedro Zarranz y Pueyo von Plasencia, ein Augustinuskenner, über Formung des augustinischen Missionsgedankens im Gefolge des Donatistenkampfes (29 f; 151—159), Bischof Vicente Enrique Taracón von Solsona über den hl. Petrus Claver (39 f), und der Direktor der Nationalbibliothek in Madrid, Dr. Luis Morales Oliver, über providentielle Bedeutung, Apostolat und Menschenbild Augustins (40 f; 175—181). Rechnet man die drei Referate über den hl. Petrus Claver, die Päpstlichen Werke und über Seminarien ab, bleiben noch 14 Referate, die sich mit Augustinus befassen, darunter eines, das die Jahre Augustins über die Sündelosigkeit Marias darstellt, also nicht der Mission, sondern dem marianischen Jubiläum gilt (39; 182—190). Dem hl. Augustinus als Missionar gilt ferner eine feurige Eröffnungspredigt vom Provinzial der Augustinereremiten von Madrid (19; 46—50) eine fachkundige Eröffnungsansprache des Erzbischofs von Burgos (19—21) und die kraftvollen, gedankenreichen Schlußworte des Apostolischen Nuntius Hildebrando Antoniutti (41—44). — Die Predigt, die 2 Ansprachen und die 13 Referate behandeln Augustin sowohl als Missionar wie als Missionstheologe, doch wird auch die Theologie weniger abstrakt als an Hand der Praxis studiert. Als Mission wird mit Recht auch die Häretiker- und Schismatikermission Augustins betrachtet. Ein Referat übersieht an seinem Gegenstand den Missionsgedanken ganz, geht also auf die erste Absicht der Studienwerke gar nicht ein, zwei andere kommen in missionarischer Richtung auch nicht recht zum Zug. Die wissenschaftliche Fundierung der 13 Referate ist natürlich ungleich. Der beigefügte kritische Apparat ist bei einigen vollständig, bei andern spärlich, bei fünfen fehlt er ganz, was aber beim einzelnen Referat nicht ausschließt, daß es wissenschaftlich vorzüglich durchgearbeitet und begründet ist. Man kann wohl nicht sagen, Augustin habe, weil für ihn die Kirche schon auf der ganzen Welt als gegründet galt, kein eigentliches

Missionsanliegen gehabt (106). Wie er betont, daß die Kirche überall begründet und zum Sieg gelangt sei, so sagt er auch, daß noch restliche Gruppen, ja Völker von Heiden und Häretikern der Kirche vollends einverleibt werden müssen. Die Fertiggründung der Kirche auf der ganzen Erde bis zum Ende der Welt, also Mission im strengen Sinn, war das noch nicht erfüllte, brennende Missionsanliegen Augustins. Unsere paar kleinen Ausstellungen tun dem wissenschaftlichen Wert der einzelnen Referate keinen Eintrag. — Die Siebte Missionsstudienwoche von Burgos hat das augustinische Missionsthema um wichtige Gesichtspunkte und Ergebnisse bereichert. Die benutzte Literatur ist in einer sorgfältigen Liste zusammengestellt, und eine Art Personen- und Sachregister erleichtert den Gebrauch des auch buchtechnisch wohlgelungenen Berichtes. Eine Fußnote (45) macht auf den hochbedeutsamen Missionsstudienkurs aufmerksam, der für Schwestern vom 18. bis 22. August 1954 im Institut der Merzedarierinnen zu Bérriz (Vizcaya) stattfand und 243 Teilnehmerinnen zählte. P. Gonsalvus Walter O. F. M. Cap.

de Sá Arthur Basílio: *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente.* INSULINDIA. 1° Vol. (1506—1549), XXXIX + 654 pages, Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1955.

Sous la direction du Dr Antonio de Silva Rego, le Portugal publie une collection d'ouvrages sur les missions dites du Padroado Portugais. Dans le plan général, l'on a prévu deux séries: l'une, consacrée à la *Documentation;* l'autre à l'*Histoire.* Ce travail immense est facilité par la création d'une Filmoteca Ultramarina Portuguesa qui, peu à peu, rassemble les matériaux épars en tant de Bibliothèque ou d'Archives. — L'auteur du plan général, le Dr Antonio da Silva Rego, à la date de 1954, avait publié déjà dix volumes de Documentation (jusque 1568) et un autre d'Histoire, concernant l'Inde dite portugaise (surtout Goa et ses dépendances). Le P. Brasio, de son côté, en avait édité trois sur l'Afrique. — Avec ce premier volume, contenant 87 documents datés de 1506 à 1549, le P. Artur Basílio de Sá commence à traiter de l'*Insulinde,* ou des pays souvent désignés par les noms de «Malaisie», «Mers du Sud», «Indonésie», c'est-à-dire, d'une manière plus précise, des îles Moluques, Amboine, Solor et Timor (la seule chrétienté de cette époque subsistante actuellement). Sur ces pays lointains, la documentation ne serait pas très abondante, si on n'incluait pas des extraits concernant la géographie, la description physique, les mœurs des habitants, dans la mesure où tout cela éclaire l'histoire de l'évangélisation. Les lettres de S. François Xavier en sont la partie la plus expressive (n° 49, 54, 55, 57, 60, 64, 65, 66, 67, 73, 82, 84, 85) à laquelle il faut joindre certaines pièces publiés par le P. Wicki dans les *Documenta Indica* (n° 63, 70, 79, 80, 81, 86, 87). L'éditeur n'a eu garde d'omettre les lettres adressées par les souverains locaux aux Portugais pour se mettre sous le «patronage de la civilisation chrétienne» (p. XVII); telles sont celle du «roi« de Pedir au souverain de Lisbonne, septembre 1509 (n° 4), du «roi» de Ternate è Don Manuel vers 1516 (n° 11), de trois «rois» des Moluques au gouverneur de l'Inde 1518 (n° 13), du «roi» de Ternate au capitan de Malacca 1520 (?) (n° 15) et au Roi de Portugal (n° 17—18; vers 28 août 1522), du «roi» de Geilolo à Charles-Quint (n° 34), du sultan Mahamat, «roi» de Pedir à Jean III 15 novembre 1543 (n° 44), de Quechil Aeiro «roi» de Ternate et des habitants de Ternate à Jean III (n° 61, 62). — Beaucoup de ces documents ont été déjà publiés (par exemple les fragments de lettres d'Albuquerque), mais dans des recueils érudits qu'il est souvent difficile de se procurer. Comme le but de l'éditeur n'est pas de nous donner une édition critique (cf. p. XVII), l'annotation est des plus sobres. L'orthographe a été un peu modernisée pour devenir plus facilement intelligible. On ne peut que souhaiter l'achèvement rapide d'une collection qui met à notre disposition les matériaux indispensables pour bien comprendre l'action du christianisme au temps des Portugais dans ces régions. Henri Bernard-Maitre S. J.

Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Coligida e anotada por António da Silva Rego. India 7° Vol. 1559. Agência Geral do Ultramar, Lisboa 1952. XXVIII + 582 pp.

Der Titel des Bandes ließe vermuten, er umfasse nur die Dokumente eines einzigen Jahres. Tatsächlich aber beginnen die Briefe und Akten der Jesuiten mit 1550 und

reichen bis 1559. Dazu kommen noch von p. 367 an Berichte der Dominikaner, die über die Zeit von 1549—1679 handeln und das ganze Gebiet von Ostafrika bis Hinterindien betreffen. Das ist sehr erfreulich, damit nicht der Eindruck entsteht, als seien die Jesuiten die einzigen Glaubensboten in Indien und Ostasien gewesen, deren Taten wert sind, der Nachwelt überliefert zu werden. Auch bei den Akten der Jesuiten wird der Nachrichtenraum ganz weit gespannt: Indien reicht als Missionsland jener Zeit von Ormuz über Ostafrika bis nach Japan und China. In einer bescheidenen Vorrede schreibt der Herausgeber von seinen Fundstätten. Er hat auch Jesuiten-Publikationen herangezogen und im Archiv von Goa gearbeitet. — Die frühen Briefe und Berichte sind an Ignatius gerichtet. Auf die Anweisung des Königs von Portugal werden in Indien Kollegien aufgebaut. Der Bischof von Goa hat seine Wünsche und erläßt seine Anordnungen. Wirtschaftliche Fragen kommen zur Sprache, vor allem aber tritt die Katechumenatspraxis, die Bedingungen für die Zulassung zur Taufe samt der Feier von Massentauffesten in den Vordergrund. Behandlung der Sklaven, Führung von Schulen und Internaten, das Seminar, Hausregeln des Kollegs; der Schutz der Neuchristen wird vom portugiesischen König erbeten. Brüder helfen überall, auch Laien arbeiten mit, Katechisten werden angestellt. Liturgie an Festtagen, Krankenhilfe, Spitalfragen, Zusammenarbeit mit anderen Missionsorden werden behandelt, Religionsgespräche mit Mohammedanern, Tauffeiern, christliche einheimische Kunst. Bis in die Einzelheiten der Hausbräuche an der Pforte, im Refektor, in der Küche gehen die Schilderungen. — Völlig anders ist die Berichterstattung der Dominikaner. Schon ihr Armutsideal schafft fortlaufend Schwierigkeiten: sie dürfen kein Geld selbst verwalten und müssen damit Verpflegung, Bauten etc. Laienhänden anvertrauen. Andererseits bemühen sie sich sehr um die Studien und errichten gewissermaßen die erste Universität Indiens. Zahlreiche Bischöfe gehen aus ihren Reihen hervor; Martyrien, Wunder werden erzählt, Bruderschaften spielen eine Hauptrolle, das S. Offizio, also eine Art Inquisition, wird auch im Osten importiert, ebenso «Rosenkranzkirchen» und die entsprechenden Kongregationen. Viele Patres widmen sich mehr der Kolonistenseelsorge als der Heidenmission; doch gibt es auch manche Martyrer in ihren Reihen. Um 1679 waren 148 Dominikaner in den Missionen des Ostens; in der Berichtszeit, zwischen 1503 und 1697, haben mehr als 500 Predigerbrüder dort gearbeitet, die sich zu einer «indischen Provinz» zusammengeschlossen hatten. Der Herausgeber hat auch die Dominikanermissionsschriften jener Zeit, besonders das Agiologio und die Ostafrikageschichte von João dos Santos, reichlich zum Vergleich herangezogen. Kilger

Documenta Indica. Vol. III (1553—1557), Monumenta Historica Societatis Jesu, édités par Joseph Wicki S. J. 58* + 872 pages, Inst. Hist. S. J. Rome 1954.

Tous les historiens ont depuis longtemps reconnu la valeur critique des publications de textes assurées par le P. Wicki. Ce volume III des *Documenta Indica* (concernant la Compagnie de Jésus dans l'Inde portugaise) ne dément certes pas cette réputation. Il suffit de lire l'apparat dont s'entoure chaque document pour être pleinement satisfait. Mais précisément, ce que l'on se demande avec une certaine inquiétude, c'est si cet énorme effort est toujours justifié. En tout cas, il aboutit au résultat assez troublant que le troisième volume de cette série — et un volume de plus de 900 pages —, n'embrasse que les événements de quatre années; combien faudra-t-il de volumes de cette taille pour nous conduire jusqu'à l'extinction de la mission des Indes, vers 1762? — Certes, il se trouve dans cette collection un grand nombre de textes qui méritent tant de soins patients et minutieux, en tout premier lieu le rapport circonstancié d'Antoine le Chinois (Cochin 4 septembre 1557?) sur les derniers jours de François Xavier, dont il fut le seul témoin (p. 651—676). On pourrait en dire presque autant de la lettre de Mendes Pinto sur le voyage de Goa au Japon (p. 140—155), ou des confidences de François Xavier au vicaire de San Thomé (enchassées dans une «longissime» relation du Frère A. Brandao, p. 163—196). Luis Frois commence à exercer son talent d'écrivain (p. 359—365, 522—564, 698—729): malgré tout son intérêt, nous sommes bien obligés de convenir avec le P. Valignano qu'il est parfois prolixe. Nous préférerions souvent des inventaires concis comme celui des bagages emportés en 1554 au Japon par le Père Maître Melchior Nunes Barreto, en compagnie du fameux aventurier Mendes Pinto (p. 197—203). — Ne nous plaignons point, cependant, de cette surabondance de documents, si soigneusement édités. C'est avec de tels matériaux, et seulement avec

eux, qu'on pourra composer l'histoire véridique des contacts de l'Occident chrétien avec l'Inde. Sous ce point de vue, l'*Introduction générale* du P. Wicki est des plus suggestives, car, faisant suite à celles des deux premiers tomes, elle collige les indices partout éparpillés sur *les maisons, collèges, membres de la province de l'Inde 1553—1557* (p. 1*—8*), les *vicissitudes du gouvernement dans la province* (p. 9*—11*), les *supérieurs jésuites dans l'Inde et en Europe* (p. 11*—13*), *leur comportement avec les autorités ecclésiastiques et civiles* (p. 13*—16*), les *ministères des jésuites* (p. 16*—24*). Tout cela fait ressortir, par contraste, la grandeur et la singularité de l'apostolat de saint François Xavier; visiblement, après la mort de l'apôtre, l'effort des jésuites s'essoufle un peu, et l'on apprend sans trop d'étonnement que le vieil ami de Xavier Pierre Mascarenhas, devenu Vice-roi de l'Inde, éprouva certaines déceptions. Mais aussi quels ravages causés par le climat malsain parmi les recrues venues d'Europe à si grands frais et avec de tels risques! Ce qui, rétrospectivement, nous surprend le plus, c'est de voir le peu de place que tient, non point tant l'étude des langues du pays que la compréhension de sa très vieille et authentique civilisation. Le Père Robert de Nobili ne commencera son apostolat si original que cinquante ans plus tard! Henri Bernard-Maitre S. J.

Correia-Afonso, John S. J.: *Jesuit Letters and Indian History.* A Study of the Nature and Development of the Jesuit Letters from India (1542—1773) and of Their Value for Indian Historiography. With a preface by Georg Schurhammer, S. J. (Studies in Indian History of the Indian Historical Research Institute No. 20). XXXIX et 193 pages, 1 carte et 5 fac-similés. Indian Historical Research Institute, St. Xavier's College, Bombay 1955.

La production littéraire provenant de l'Inde ne cesse d'augmenter surtout dans le domaine des études historiques. Nous assistons aujourd'hui à un effort remarquable pour éclairer de multiples détails de l'histoire indienne. Aussi peut-on observer une tendance à parvenir à une connaissance plus complète du passé par la recherche des documents authentiques. Jusqu'à présent les lettres des missionnaires n'ont pas occupé une grande place dans ces recherches et leur valeur a été parfois sous-estimée. Il serait donc souhaitable de révéler leur existence aux savants de l'Inde et de préciser leur importance pour l'étude de l'histoire nationale de ce pays. — Le 1er chap. du présent ouvrage retrace l'origine et le développement de la correspondance des missionnaires Jésuites de 1542 à 1773. L'A. classe ces lettres en quatre catégories: 1) Celles déstinées aux Supérieurs. Ces lettres sont pleines d'informations détaillées, mais quand il s'agit des lettres des Supérieurs locaux au Général certaines réserves sont parfois nécessaires. 2) Les lettres écrites aux membres de la Compagnie en général. Leur style est plus discret. 3) Les lettres adressées au grand public. Leur contenu a été contrôlé et censuré. 4) Les lettres envoyées par les missionnaires à leurs amis personnels tant à l'intérieur qu'au dehors de la Compagnie. Elles contiennent des informations très intéressantes (pp. 1—10). L'A. traite ensuite plus en détail de l'organisation de la correspondance provenant de l'Inde et il note l'amélioration due à la critique adressée par Valignano à ses confrères et aux éditeurs (pp. 11—22). Le 3e chap. examine la forme extérieure, le but (information et édification), la manière de composer et la longueur de ces lettres (pp. 23—31). Quant à la publication de ces documents, le but a été plustôt apologétique et apostolique qu'historique: "So with an apologetical and apostolic rather than an historical end in view, the Indian letters were touched up, or summarized, or enlarged, or embellished! ... There was often an over-emphasis on edification — edification not rightly understood" (p. 35). Depuis 1894 la situation est changée par des éditions basées sur le texte original. Dans le 5e chap. l'A. indique les territoires d'où les lettres proviennent et dans le 6e chap. il traite de quelques correspondants moins connus, comme Frois, Pimenta, Seb. Gonçalves, De Proença, Freyre, Botelho, Martin et Beschi. Les pages 71—100 constituent la pièce de résistance de l'ouvrage. L'A. y examine attentivement l'authenticité, l'autorité, la véracité et l'importance de ces lettres pour la connaissance de l'histoire de l'Inde. Il donne de nombreux exemples et met l'accent sur la valeur prépondérante des lettres confidentielles adressées aux Supérieurs. Les historiographes de la Compagnie ont largement utilisé ces lettres tandis qu'elles ont été généralement négligées, dans l'ignorance de leur existence et de leur publication, par les

historiens non-jésuites (pp. 101—109). En Europe, Payne et Maclagan sont des heureuses exceptions. Le 11e chap. est entièrement consacré aux historiographes Jésuites, tels que Da Costa, Maffei, Valignano, Peruschi, Guzman, Guerreiro, Du Jarric, Bartoli, De Magistris et De Souza. Les vicissitudes de ces lettres et les lieux où on les trouve actuellement sont décrites dans le 12e chap. Finalement, l'A. traite brièvement des lettres provenant d'Amérique, d'Afrique, de Chine, du Japon et de l'Asie centrale (pp. 139—156). La conclusion de l'A. est que les lettres officielles adressées aux Supérieurs méritent le plus la confiance des historiens, et que — à l'éxception de quelques lettres provenant de Maduré et de l'empire des Mogols — la majorité d'entre elles sont des sources auxiliaires pour l'étude de l'histoire nationale de l'Inde: " they provide supplementary and corroborative evidence. " (pp. 161 et 99.) A la fin de l'ouvrage on trouve une liste des articles principaux du P. H. Hosten, S. J., les noms des archives contenant des lettres des Jésuites et une liste des éditions principales de ces lettres. — L'ouvrage de Correia-Afonso ne prétend pas jeter de nouvelles clartés sur la correspondance des Jésuites missionnaires de l'Inde. L'intention de l'A. était de rassembler les données éparpillées dans des nombreuses publications et de les mettre au profit des historiens de l'Inde. Il a pleinement atteint son but. Son ouvrage est une introduction générale qui rendra de bons services non seulement à ceux qui étudient l'histoire nationale de l'Inde mais aussi à ceux qui s'intéressent à l'histoire missionnaire de ce pays, pour laquelle ces lettres sont, évidemment, de la plus grande importance. — La bibliographie est bien fournie; on pourrait cependant ajouter à la page XVII: A. Meersman O.F.M., A Dutch Translation of an unknown Letter of Francisco Corsi S. J. Missionary to the Great Mogul, dans Karnataka Historical Review V (Dharwar, 1940) 1—4; et à la page 155, note 35: L. Petech, I Missionari italiani nel Tibet e nel Nepal. Ippolito Desideri S. J., Parte V, Roma 1954 (Parte VI, Roma 1955). Aux archives qui méritent l'attention il faut ajouter: Rome, Archivum Pontificiae Universitatis Gregorianae, où une vaste correspondance adressée par des missionnaires de l'Inde à A. Kircher a été conservée; et Munich, Staatsbibliothek. P. Arnulf Camps OFM.

Christliches Indien. Eine Fahrt durch das Land der Hindus auf den Spuren katholischer Missionare. Text von Felix Alfred Plattner, Aufnahmen von Bernhard Moosbrugger. 148 S. mit 100 Tiefdruckbildern. Atlantis Verlag, Zürich 1955.

Das Buch ist der Ertrag einer Autoreise, die der Leiter des Heimatdienstes der Schweizer Puna-Mission mit einem der tüchtigsten Schweizer Photographen vom November 1952 bis Februar 1953 unternommen hat. Auf dem erlebnishaften Hintergrund dieser Reise wird uns das Antlitz von katholisch Indien (ohne Pakistan) gezeigt, das durch drei verschiedene Missionsepochen seine ganz besonderen Züge erhalten hat. Das Buch beginnt mit der Schilderung der Thomas-Christen an der Malabar-Küste. Das entfaltete christliche Leben dieser traditionsstolzen Katholiken war für die Kamera besonders dankbar. Die beiden Autoren erzählen uns vom großen Konvertiten und Unionsbischof Mar Severios († 1955), dessen Gäste sie während einer Woche sein durften. Nebst all dem Herrlichen, das in dieser apostolischen Christenheit von Malabar lebt, erfahren wir auch von ihren Sorgen, von Kirchen- und Missionsproblemen. Ein besonderer Reiz dieses Kapitels bildet der Bericht über die Jubiläumsfeierlichkeiten in Ernakulum im Januar 1953 anläßlich der 2000-Jahrfeier der Ankunft des hl. Apostels Thomas. — In einem zweiten Themenkreis zeigen die Verfasser die religiöse und kulturelle Eigenart, die die Missionsepoche der portugiesischen Konquistadoren dem heutigen Katholizismus eingeprägt hat. Ein großes Kapitel ist «Goa oder der Kirche des Heimwehs» gewidmet. In Gedanken an Franz Xaver verweilen wir bei den Fischern von Travancore. Wiederum bot sich den beiden Reisenden eine einzigartige Gelegenheit, mit den indischen Katholiken einen Fest- und Gedenktag aus jener Zeit zu feiern: den 400. Todestag des hl. Franz Xaver, an dessen offenem Sarg in Goa sich im Dezember 1952 die indische Hierarchie und Abertausende von Katholiken versammelten. — Die Kennzeichen der neuen Missionstätigkeit in Indien sind ein ausgebautes Schulwesen und die Werke der Caritas. Zu beidem gibt der Text eine treffliche Einführung. In Wort und Bild werden dann einzelne Besuche geschildert: Das Leben im St. Joseph's College in Trichinopolis (wobei die Schwierigkeit der Brahmanenbekehrung zur Sprache kommt), das St. Anna-

Spital in Bezwada und ein Blinden- und Taubstummenheim in Madras. Einblicke in die direkte Missionsarbeit bieten der Bericht über die «Paria-Mission» in Maharashtra und besonders die Bekehrungsgeschichte und das heutige christliche Leben des Ureinwohnerstammes der Oraons in Chotanagpur. Wiederum hatten die beiden Indienfahrer das Glück, ein großes Missionsereignis unserer Tage mitzuerleben: die Ernennung von Erzbischof Valerian Gracias zum Kardinal und seinen feierlichen Empfang in Bombay. — Das Buch ist weit mehr als ein dilettantischer Reisebericht. Vielmehr erweist sich der Verfasser auf 55 Textseiten als guter Kenner der indischen Missionsfragen. Aber alle Ausführungen sind erlebnisgesättigt, und sie werden in einer edlen Sprache dargeboten. Auf die heidnische Religion und Kultur geht dieses Schau- und Lesebuch nur soweit ein, als es zur «Orchestrierung» des Hauptthemas nützlich ist. Dabei erlagen die beiden Autoren nicht der Gefahr, das, was uns Westliche am meisten beeindruckt, das Brahmanentum, übermäßig zur Darstellung zu bringen. Wir sehen auch Bilder von Elendshütten in Industriestädten und von hungernden Paria-Kindern. Der Text richtet ein besonderes Augenmerk gerade auf die soziale Frage des Landes. — Unseres Wissens ist «Christliches Indien» das erste Missionsbuch dieser Art. Es dürfte als Beispiel für viele weitere Missions-Photobücher gelten. Denn zweifelsohne ist damit eine Form gefunden, die uns heutigen Menschen sehr entspricht. Michael Traber SMB

Trimingham, J. Spencer: *The Christian Church and Islam in West Africa.* 56 pp. SCM Press LTD., 56 Bloomsbury Street, London 1955.

Im Auftrage der «Church Missionary Society» und der «Methodist Missionary Society» hatte der Verfasser im Jahre 1952 Westafrika bereist, um das Vordringen des Islams und die daraus resultierende Situation der christlichen Kirchen zu studieren. In der vorliegenden Broschüre werden die Eindrücke und Erfahrungen zusammengefaßt. Eine umfangreichere Darstellung wird für später in Aussicht gestellt. Die ersten zwei Kapitel bieten einen gedrängten Situationsbericht. Im dritten Kapitel kritisiert der Verfasser die Missionsmethode der «christlichen Kirchen», um dann im vierten Kapitel einer Neuorientierung in den Missionsmethoden das Wort zu reden. Die Kritik an den christlichen Missionen ist scharf, und sollte der Verfasser dabei auch die katholischen Missionen einbezogen wissen, dann wäre sie in manchen Verallgemeinerungen auch ungerecht, so etwa wenn er schreibt: "Christianity neither transmutes custom, nor, in its Western form, has any equivalent to substitute" (p. 32), oder: "The Church has never been behind the apostolate to Muslim . . ." (p. 41). An anderer Stelle schreibt der Verfasser: "Christianity cannot be presented to an authoritarian religion like Islam by means of an infallible Church or an infallible Bible which simply puts one form of ecclesiolatry or bibliolatry over another" (p. 41). So sind wir immer wieder genötigt, Fragezeichen anzubringen. Trotzdem ist die Broschüre lesenswert und die Gründe, die für den Erfolg des Islam und den Mißerfolg der christlichen Kirchen vorgebracht werden, sind wert, überdacht zu werden, wie auch die Ausführungen über eine Neuorientierung in den Missionsmethoden manchen katholischen Missionaren wertvolle Anregungen geben könnten. Specker

Hartmann, Albert SJ: *Toleranz und christlicher Glaube.* 282 S. Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt am Main 1955.

Das aus dem Gespräch zwischen Katholiken und Evangelischen herausgewachsene Buch skizziert zunächst die Geschichte der liberalen Toleranzidee, zeigt dann, daß weder Christentum und Toleranz gegen Nichtchristen, noch Katholizismus und Toleranz gegen Nichtkatholiken sich ausschließen, ja daß Toleranz ein christliches Ethos ist. Das letzte Kapitel redet vom Verhältnis des Staates zur Freiheit der religiösen Propaganda. — Das Buch ist von Belang für den Missionswissenschafter, nicht einmal sosehr, weil es auf Fragen wie ‚die Wahrheit in den nichtchristlichen Religionen' und ‚der christliche Glaube und das Heil der Ungläubigen' zu sprechen kommt und dabei einen zeitgemäß weitherzigen Standpunkt einnimmt, sondern auch, weil mit aller Entschiedenheit die «one World» im Blick steht, die es nicht mehr gestattet, daß in katholischen Staaten fremden Konfessionen das Recht zu religiöser Propaganda beschnitten wird, während die Mission in mohammedanischen Staaten z. B. allein dem selben Recht ihre Existenz verdankt. Dann wird auch eindringlich gesagt, welche Anforderung das christliche Ethos der Tole-

ranz an Missionare stellt, damit sie den echten Kern in der relativierenden Toleranzidee z. B. der Hindus zu wahren wissen und so erst die Möglichkeit zu deren Missionierung schaffen. Auch die hie und da nicht gerade christliche Konkurrenz von katholischer und evangelischer Mission wird zur Besinnung gezwungen. — Der Verfasser ist in der internationalen Literatur zuhause, bringt Jaspers so ausgiebig zu Wort wie den amerikanischen Toleranztheologen Murray und die spanischen Verteidiger des Konkordats. Als sicheren Leitfaden hat er die Toleranzrede Pius XII. vom 6. Dezember 1953. Schade ist, daß er erst auf der letzten Seite den theologischen Grund der teilweise bis heute dauernden katholischen Intoleranz aufdeckt: ein überholtes Verständnis der Eschatologie.

Luigi Clerici

Bühlmann, P. Walbert, O.F.M.Cap.: *Die Predigtweise in Afrika.* Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, XIII. 36 S. Schöneck/Beckenried, 1956.

Jeder Afrikamissionar wird es begrüßen, dieses Separatheft zur Hand zu haben. Für den Missionar, der schon einige Erfahrung auf dem Gebiete der Glaubensverkündung hat, wirkt es wie eine Gewissenserforschung. Er wird notgedrungen sich fragen müssen, inwieweit er sich schon in die Seele seines Zuhörers eingelebt hat. Die Probleme, die den Eingeborenen in Afrika beschäftigen, werden ihm bekannt vorkommen, ja fast auf jeder Seite wird er sich sagen müssen, «das habe ich auch schon erlebt, so redet der Eingeborene, so denkt er, so geht es zu in ihren Versammlungen.» Wie weit aber haben wir Gebrauch gemacht von dieser Erkenntnis in der Verkündigung des Wortes Gottes? — Jeder angehende Afrika Missionar wird dem Verfasser dankbar sein für diese praktische Einführung in die Missionshomiletik. Es ist nur schade, daß selbst bei einigen eingeborenen Priestern nur wenig von ihrer natürlichen Rednerbegabung übrig geblieben ist. Vielleicht fehlte es an einer gründlichen homiletischen Durchbildung im Seminar. Diese Schrift wird deshalb auch für den Homiletik-Professor im Seminar für einheimische Priester als erster Leitfaden gute Dienste leisten. Nicht zuletzt kann der ältere Missionar davon profitieren, wenn er seine Erfahrungen den Nachfolgern und jüngeren Kräften zugängig machen will.

D. Monico

Roncaglia, Martiniano, O.F.M.: *Christianesimo e Islamismo.* Nuovi Orientamenti (Appunti). Ex Typis PP. Franciscalium, Jerusalem. Cairo 1955. 14 pp. in 8°.

In dieser Broschüre handelt es sich nicht um die Frage genetisch-historischer Zusammenhänge zwischen Christentum und Islam, sondern um die gegenwärtige Situation: die innere Gärung im Islam und die Art, wie sich christliche und islamische Welt heute gegenüberstehen. «L'ambiente culturale medievale aveva creato una soggettività che non è la nostra; con questo gli antichi non hanno tutto sbagliato, ma non potremo più risolvere un problema, posto dalle mutate condizioni e dalle relazioni odierne, negli schemi scolastici» (p. 12). Mit Recht wendet sich der Verfasser gegen die Einstellung christlicher Kreise, die in der Beurteilung des Islams immer noch bestimmte, aus mittelalterlicher Verständnislosigkeit stammende Klischees anwenden (p. 8), und fordert eine liebevolle Aufgeschlossenheit gegenüber der islamisch-orientalischen Welt. Zu einem fruchtbaren Dialog auf dieser Grundlage kann das Centre franciscain d'Etudes Orientales in Kairo, dessen Direktor P. Roncaglia ist (cf. NZM 10 [1954], p. 231) zweifellos Wertvolles beitragen.

P. Joseph Henninger SVD

de Lubac Henri: *Amida* (Série «Aspects du Bouddhisme» tome II, dans la Collection «La Sphère et la Croix»). 337 pages, Editions du Seuil, Paris 1955.

Le Père Henri de Lubac, dans la collection «Théologie» (chez Aubier) avait traité, en général, de *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, puis, dans la Collection «La Sphère et la Croix» (aux Editions du Seuil), il avait détaillé quelques *Aspects du Bouddhisme.* Le présent volume se présente comme une suite de ce dernier. — «Les savants européens, est-il dit dans l'Avant-Propos (p. 8 et suiv.), ne haïssent pas l'ami-

disme, mais ils le considèrent volontiers comme un bouddhisme de seconde zone. Bouddhisme populaire et sentimental, il fait, à leurs yeux, par rapport aux grandes traditions classiques, figure de parent pauvre ... Telle sera l'excuse de la présente monographie, qui ne peut viser à l'érudition critique: elle est la première en langue française.» — L'on connaît la manière du Père de Lubac dans tant de ses précieux volumes: une quête consciencieuse de toutes les sources d'information dont il extrait la quintessence. Les spécialistes y retrouvent leur pensée, mais purifiée, agrandie, encadrée dans un contexte insoupçonné. Quant aux non-spécialistes, ils ne sauraient souhaiter une introduction plus vivante et suggestive aux problèmes les plus divers. — Dans le cas présent «beaucoup des sources d'information sont de premier ordre, mais la plupart très fragmentaires. Elles sont en outre cachées et protégées, comme par autant de fourrés épineux, par la diversité des idiomes, la technicité et la dispersion des recherches, la multiplicité des recueils et des revues, l'éloignement des lieux de publication. Un centre privilégié, cependant, les rassemble et les offre en abondance: la bibliothèque du Musée Guimet, à Paris.» — A la suite de nombreuses et laborieuses séances, le P. de Lubac nous rapporte un exquis tableau d'ensemble de l'amidisme: «Rarement la nostalgie humaine a pris forme dans un rêve plus pur. Rarement l'homme a semblé mieux éprouver sa misère et s'approcher davantage d'une religion de grâce. Peu de symboles sont aussi évocateurs du monde surnaturel et de son envahissement souverain que les tableaux amidistes de la ‚Descente' avec leur colossal Amida, lumineux et calme, s'avançant dans le silence, force à la fois compatissante et implacable.» Toute l'histoire de l'amidisme se déroule devant nous: ses amorces dans le bouddhisme ancien (p. 11—54), ses progrès en Chine (p. 55—103) et au Japon (p. 104—225), la question des influences externes (p. 226—249), ses relations avec l'orthodoxie bouddhique (p. 250—307). — Le dernier chapitre, intitulé *L'amidisme et les anciens missionnaires* (p. 308—336), serait à lire et à méditer en entier. «Nonobstant des méprises et des partialités inévitables, les grands missionnaires du Japon avaient donné pour la première fois sur l'amidisme nombre de renseignements variés et précieux. Ils avaient su très tôt reconnaître dans les sectes des «Itcoxos» et des «Xodoxos», c'est-à-dire, comme traduisait l'un d'entre eux, des «hommes de Dieu ou de Paradis», l'une des plus importantes en même temps que des plus estimables formes du bouddhisme. Certaines de leurs explications n'étaient pas sans profondeur (p. 336). Elles gagnent à s'éclairer des progrès de l'orientalisme. Si l'on y surajoute, comme le Père de Lubac, la réflexion théologique, il faut bien avouer avec lui: «Que tout cela, cependant, reste loin du surnaturel chrétien.»

Henri Bernard-Maitre S. J.

Wing-Tsit-Chan: *Religiöses Leben im heutigen China.* 280 S. Otto-Wilhelm-Barth-Verlag, München-Planegg 1955.

In der vorliegenden Zeitschrift, 10. Jahrgang, 1954, 96—108, hat ein so hervorragender Kenner des Ostens wie der Benediktiner Dr. Olaf Graf in Kobe (Japan) dem englischen Original des vorliegenden, nun übersetzten Buches einen Artikel von dreizehn Seiten gewidmet, ein detailliertes Buchreferat. Das sagt klarer, als viele Worte es könnten, daß wir es mit einer bedeutenden Neuerscheinung zu tun haben. Es genügt deswegen die Meldung, daß dem deutschsprachigen Leser das Buch nun in einer guten Übersetzung des Otto-Wilhelm-Barth-Verlages zugänglich ist, dessen Bücher in Schriftbild und Gestaltung immer eine besondere, wohltuende Note aufweisen. Wer immer sich für die Missionen, für die fernöstlichen Religionen oder für China interessiert, kann an dieser Neuerscheinung nicht vorbeigehen.

Frei

Ter Veen, Prof. Dr. H. N. †, Van Straelen, Prof. Dr. H. S.V.D.: *Japan,* ontsporing van een ontwaakt volk. 243 S. J. A. Boom en Zoon, Meppel 1955.

Als dritter Band der «Terra-Bibliotheek» erschien 1948 «Japan, bakermat van het Aziatische Imperialisme» von Prof. ter Veen († 1949). P. Van Straelen S.V.D. übernahm auf Wunsch des Herausgebers eine Neuausgabe, die weitgehend als sein Werk gelten darf. Das Buch befaßt sich mit dem modernen Japan. Pearl Harbour als höchste Machtentfaltung und Nagasaki-Hiroschima als schwerste Niederlage stehen im Mittelpunkt. Nach drei mehr einleitenden Kapiteln wird in vortrefflicher Weise die Entwick-

lung Japans von 1853 bis 1942 dargelegt, zunächst die politisch-äußere, dann die gesellschaftlich-innere. In den drei letzten Kapiteln behandelt P. Van Straelen die Lage Japans seit 1945, vor allem die sozial-wirtschaftlichen Probleme. Diese bilden nach seiner Meinung die schwersten, die Japan gegenwärtig zu lösen hat (S. 226). Der Verfasser ist des Lobes voll über die großzügige Hilfe der Vereinigten Staaten. Die Besetzung Japans sei in dieser Hinsicht «ein Unikum gewesen in der ganzen Weltgeschichte» (S. 196). Dieser Tatsache stellt P. Van Straelen die Untätigkeit der Japaner selber gegenüber. Die Seiten 197—207 bieten eine Zusammenfassung dieser Untätigkeit, resp. der falschen Tätigkeit Japans. Für die Behauptung, Japan könne sich selbst ernähren, läßt er mehrere Fachmänner sprechen. Die Gründe, warum die Japaner sich nicht selbst helfen wollen, sieht P. Van Straelen vor allem in psychologischen Hindernissen (S. 214), eine Erklärung, die uns etwas zu einfach scheint. Oder ist die Abneigung des Japaners, nach Hokkaido oder in die Berge umzusiedeln, wirklich nur psychologischer Art? — Das Christentum in Japan findet keine systematische Behandlung. Es werden ihm aber doch im Zusammenhang mit der shintoistischen Tenrikyosekte (S. 102 ff) und mit der Arbeiterbewegung (S. 155 ff) einige Seiten gewidmet. Otto Bischofberger

Schmidt, Wilhelm: *Gebräuche des Ehemannes bei Schwangerschaft und Geburt.* Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Band X, XXI + 337 S. Verlag Herold, Wien-München, 1955.

Das Buch beginnt mit einer Retractatio. Schmidt (gestorben während der Drucklegung) und andere Ethnologen haben in ungebührlicher Konzentration auf die, wie es sich jetzt herausstellt, recht seltene «schwere» Couvade (sog. Männerkindbett) das so vielfältig-reiche Vorkommen der «leichten» Couvade übersehen. «Leichte» Couvade deckt als Oberbegriff drei grundverschiedene Arten von Gattengebräuchen bei Schwangerschaft und Geburt. Mit Bienenfleiß hat der Autor die ethnologische Literatur darnach abgesucht und Formen der Mi-Couvade bereits für 250 Stämme nachgewiesen. Kulturhistorisch werden die Maritalgebräuche folgendermaßen eingeordnet. In den sogenannten Urkulturen finden sich prä- *und* postnatale Maritalgebräuche in originaler Ganzheit. *Nur* pränatal kommen die Gebräuche in betont vaterrechtlichen, *nur* postnatal in betont mutterrechtlichen Kulturen vor. In späteren Mischkulturen entstehen dann neue sekundäre prä- *und* postnatale Ganzheiten. Diese noch grobe Lokalisierung im Kulturenbild zeigt klar, daß «wir erst am Anfang der Erforschung dieses neuen Gebietes stehen.» (p. 303). Wer sich die Lektüre des ganzen Werkes nicht leisten kann, der lese wenigstens das meisterhaft zusammenfassende Schlußkapitel (pp. 304—321) sowie die passim eingestreuten Bemerkungen zur Psychologie dieser zunächst unverständlichen Gebräuche. Ein vorzügliches Register hilft zur raschen Orientierung. Albert Plangger, SMB

Arndt, Paul SVD: *Gesellschaftliche Verhältnisse der Ngadha.* (Studia Instituti Anthropos, Vol. 8.) 546 S. (mit einer Karte). Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel, Wien-Mödling, 1954. — Bader, Hermann SVD: *Die Reifefeiern bei den Ngada* (Mittelflores, Indonesien) (St. Gabrieler Studien, XIV. Bd.). 148 S. Ebd. s. a.

Nachdem der Verfasser schon verschiedene Untersuchungen dem Leben und besonders dem religiösen Denken des Ngadha-Volkes auf Flores in Indonesien gewidmet hat, legt er nun, gleichsam als Abschluß und Zusammenfassung einer über 30jährigen Forschertätigkeit, die sein missionarisches Wirken ständig begleitete, diesen stattlichen Band vor. In sorgfältiger Einzelbeschreibung behandelt er darin: Eltern und Kind, die Verwandtschaftsbeziehungen, Berufs- und Besitzverhältnisse und das Rechtswesen. Da sich der Autor nicht damit begnügt, nur das theoretische Gerippe der Ngadha-Gesellschaft zu zeichnen, «sondern auch mit Fleisch und Blut zu füllen» (S. 60), d. h. einerseits mit Beispielen des täglichen Lebens und anderseits mit einer Fülle von Mythen, Legenden und Erzählungen, speziell für den umfangreichsten und verwickeltsten Teil der verwandtschaftlichen Beziehungen (S. 167—343), ergibt sich aus allem ein äußerst anschauliche — und auch gut lesbare — Darstellung des gesellschaftlichen Lebens des Ngadha-Volkes. Es liegt außerhalb des Rahmens unserer Zeitschrift — und auch der Kompetenz des Rezensenten — zu der eigentlich ethnologischen Arbeit des Verfassers Stellung zu neh-

men. Der überragende Wert einer solch sorgfältigen, kritischen und zugleich mit großer Liebe geführten Arbeit für die praktische Missionsarbeit ist offenkundig. Nur möchte der Missionsmethodiker noch gerne mehr wissen. Er möchte vor allem erfahren, wie diese Kenntnisse in der Praxis verwertet worden sind, d. h. welche Stellung die Mission zu den einzelnen Fragen (z. B. den Ehehindernissen aus der sozialen Rangstufe, zum Zähnefeilen und -schwärzen der Mädchen, bzw. zu den Mädchenreifefeiern, zu den gesamten Verwandtschafts- und Klanbeziehungen des Volkes, zu seinen Rechtsauffassungen im allgemeinen und besonderen etc.) sowohl bei der Heidenbekehrung wie bei der Christenseelsorge einnimmt. Selbstverständlich gehört die Beantwortung solcher Fragen nicht in den Aufgabenkreis vorliegender Arbeit, doch wäre es sicher von großem Nutzen für die Missionspastoral, wenn der Verfasser oder ein anderer mit den Verhältnissen ebenso vertrauter Mitbruder solche Fragen in einschlägigen Zeitschriften behandeln könnte. — In diesem Zusammenhang sei auch auf eine, leider allzu lange liegengebliebene, Arbeit aus dem gleichen Volksstamm hingewiesen. Aus den konkreten beschreibenden Darstellungen P. Arndts, auf dessen Materialien sich P. Bader bereits stützen konnte, greift er die Reifezeremonien für Knaben und Mädchen heraus und bietet davon nicht nur eine genaue Beschreibung, sondern sucht diese Feiern auch kulturhistorisch zu erklären und in den Gesamtbestand indonesischer Kultur einzuordnen. Auch diese Arbeit ist eine Nebenfrucht missionarischer Tätigkeit, welche die Interessenten dankbar begrüßen.

Beckmann

Fortune, G. SJ: *An Analytical Grammar of Shona.* 443 pp. Longmans, Green and Co, London - Cape Town - New York, 1955.

Vor gut 60 Jahren hat P. A. Hartmann SJ die erste, rudimentäre und zwangsläufig fehlerhafte Shona-Grammatik publiziert. Seine Mitbrüder (vor allem die PP. Bieler, Marconnès und O'Neil) und protestantische Shona-Missionare (Louw, Barnes, Buck u. a.) haben ihn verbessert und weitergearbeitet. Auf diesen Grundlagen aufbauend kann jetzt der in Bantuistik geschulte P. Fortune diese nach allen Regeln minutiöser Sprachforschung verfaßte Grammatik vorlegen. Sie entstand als Doktorarbeit an der Cape Town University. Die bantugrammatischen Standardwerke von Prof. C. M. Doke (Witwatersrand) dienten als Vorbild und Prof. G. P. Lestrade (Cape Town) hat die Arbeit mit Rat und Tat gefördert. Fortune beschränkt sich auf die Morphologie (= Wortbildungs- und Formenlehre) und wählt Zezuru als Standort. Da aber die Shonadialekte hauptsächlich in Phonetik und im Vokabular voneinander abweichen, werden Karanga und Manyika praktisch mitberücksichtigt. Die Grammatik ist nicht für den Anfänger gedacht. Dieser hält sich besser an O'Neil oder an die eben veröffentlichten «Shona Lessons» von S. K. Jackson (Morgenster Mission Press, P. O. Fort Victoria, 1955). Doch dürfen wir von G. Fortune in absehbarer Zeit weitere — auch praktisch einführende Werke erwarten.

Albert Plangger SMB

A. N. Tucker and J. Tompo Ole Mpaayei: *A Maasai Grammar with Vocabulary.* XVII + 317 pp. Publications of the African Institute, Leyden No. II. Longmans, Green and Co., London, New York, Toronto 1955.

Auf seiner Forschungsreise in Ostafrika 1950/51 hat Prof. Tucker den Maasai-Lehrer Mpaayei kennengelernt, der versuchte, eine Maasai-Grammatik zusammenzustellen. Es gab daraus ein Gemeinschaftswerk, in dem sich die Sprachkenntnisse des gebildeten Afrikaners und die wissenschaftliche Akribie des europäischen Professors verband. Ein eigener ausführlicher Teil (167—234) ist dem Tongefüge der Sprache gewidmet. (vgl. die Besprechung der Luganda Grammar, an der Tucker auch mitarbeitete: NZM 1955, 239).

P. Walbert Bühlmann

nales de la Universidad de Santo Domingo. 282 pp. Ciudad Trujillo 1954.

schendorff (Verlag, Münster), Zehnjahresverzeichnis 1945—1955. 163 S. Verlag Aschendorff, Münster i. Westf. 1955.

arroso, D. Javier, Palacio de Colon. Memoria. 47 pp. Ciudad Trujillo 1955.

ibliografia Missionaria. Anno XIX: 1955. Compilata dai Bibliotecari P. Giov. Romerskirchen OMI, P. Giov. Dindinger OMI, P. Nicola Kowalsky OMI. 124 pp. Unione lissionaria del Clero in Italia, Roma 1956.

oyrie Moya, Emilie de, Monumento Megalitico y Petroglifos de Chaucuey, Republica ominicana. 223 pp. 63 ills. Publicaciones de la Universidad de Santo Domingo, Ciuad Trujillo 1955.

atholicisme, Hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie en sept volumes dirigé par . Jacquemet. Fasc. 17, 1537—1912. Letouzey et Ané, Paris 1956.

emeerseman, A., Tunisie Terre d'Amitié. 241 pp. Nicolas Bascone & Sauveur Muscat, unis 1955.

ijker Drs. R. SMM, Missie en Liturgie. SA «Het Missiewerk» 1956, 30—37.

umont, Dr. Robert, La Campagne amorcée dès 1931 avec cet objectif par le Dr. Rert Dumont porterait-elle enfin ses fruits? 48 pp. Docteur Robert Dumont, Bruxels 1955.

rois, Luis, S. J., Kulturgegensätze Europa-Japan (1585). Erstmalige, kritische Ausabe des eigenhändigen portugiesischen Frois-Textes von Josef Franz Schütte S. J. XXVI + 289 S. Monumenta Nipponica No. 15. Sophia Universität, Tokyo 1955.

icklhorn, Josef und Renée, Georg Joseph Kamel, S. J. (1661—1706), Apotheker, Arzt nd Naturforscher der Philippineninseln. 123 S. Internationale Gesellschaft für Gehichte und Pharmazie, Eutin (Holstein) 1954.

ottardo da Como, Fr., La Missione del Tibet-Hindustan negli Scritti di P. Giuseppe a Rovato OFMCap. Prefetto Apostolico del Tibet (1761—1786). Dissertatio ad laueam in Facultate Missionologiae Apud Pontificium Institutum Propaganda Fidei omae. LXXXVI + 199 pp. Asmara (Eritrea) 1954.

eredia, Vincente Beltran de, OP, La Autenticidad de la Bula «In Apostolatus Culine», base de la Universidad de Santo Domingo, puesta fuera de Discusion. 56 pp. ublicaciones de la Universidad de Santo Domingo, Ciudad Trujillo 1955.

eremias, Joachim, Jesu Verheißung für die Völker. 69 S. Kohlhammer, Stuttgart 1956.

owalsky, P. Nicola, OMI, Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide. 44 pp. oma 1956.

arie-André, Sœur, Civilisations en marche. 252 pp. Bernard Grasset, Editeur, Paris 956.

maechevarria, Ignacio, OFM, Rex Gentium. 416 pp. Secretariado Diocesano de lisiones, Bilbao s. a. (1956).

niversidad de Santo Domingo. La antigua y la moderna. 1538—1955. 48 pp. × 31 cm. Ciudad Trujillo 1955.

lignano, Alejandro, SI., Sumario de las Cosas de Japon (1583). Adiciones del Suio de Japon (1592). Editados por José Luis Alvarez-Taladriz Tomo I. XIX + 205* 36 pp. Monumenta Nipponica Monographs (No. 9), Sophia University, Tokyo

y-Radot, R. P. Irénée, La Mission de Dom Vital Lehodey. 248 pp. Les Editions f, Paris 1956.

Zum Ignatius-Jubiläumsjahr 1956 erschien im Echter-Verlag

Leonard von Matt - Hugo Rahner

Ignatius von Loyola

224 Seiten Bilder, 112 Seiten Text, Gesamtumfang 336 Seiten, Format 17 × 24 cm Ganzleinen, mit Goldprägung und Schutzumschlag, DM 24.—

Karl Eder berichtet in «Wort und Wahrheit», Monatsschrift für Religion und Kultur, Januar 1956:

Ignatius im Geist des Ignatius. Unter den literarischen Gaben, die das Loyolajubiläum bringen wird, dürfte für das gebildete Leserpublikum der Band «Ignatius von Loyola» von Leonard von Matt und Hugo Rahner SJ den ersten Preis davontragen. Der Band erscheint gleichzeitig in englischer, französischer, italienischer, niederländischer, portugiesischer und spanischer Sprache (1.—39. Tausend der Gesamtauflage). Die deutsche Ausgabe beginnt mit einer Auflage von 1.—12. Tausend. Das Werk hat nach Anlage, Gehalt und technischer Ausstattung alle Aussicht, ein Weltbuch zu werden, und entspricht so in würdiger Weise der Weltbedeutung des Mannes, dem es gewidmet ist.

Der erste Eindruck, ein Bildband mehr unter den unzähligen Schaubüchern aus allen Sparten der Kunst, Wissenschaft und Technik, die in den Auslagen die Blicke einfangen, weicht sofort der Bewunderung, wenn man zu lesen beginnt und die sorgfältig ausgewählten, hervorragenden Photos betrachtet. Die von dem Innsbrucker Kirchenhistoriker Hugo Rahner gebotene Darstellung des Lebens Loyolas ähnelt einer mit Meisterhand entworfenen Federzeichnung, die sparsam und lebendig die charakteristischen Züge eingefangen hat und, gestützt auf eine beherrschende Kenntnis dieser Vita, größtmögliche Porträtähnlichkeit erreicht. Die von Leonard von Matt gemachten Lichtbilder aus Spanien, Italien und Palästina lassen den Beschauer das Leben und die Zeit, Land und Leute Loyolas miterleben. Sie sind ob ihrer künstlerischen Auffassung und der mustergültigen Technik eine Augenweide. Dabei sind Wort und Bild so aufeinander abgestimmt und gehen derart Hand in Hand, daß sich die Zweiheit in Einheit auflöst.

Es wird im Loyolajahr gelehrte Werke und populäre Darstellungen geben, aber kaum ein Buch, das an Originalität und geistigem Gehalt das vorliegende übertrifft. Und der Kenner der Exercitia spiritualia, der sich erinnert, welch große Bedeutung Loyola in seinen Betrachtungen der Imagination beimißt, wird sich sagen, daß diese Art ja ganz eigentlich den Intentionen des großen Einsamen entspricht: alle geistigen und seelischen Kräfte für das Gottesreich in Dienst zu nehmen.

Ihr Buchhändler legt Ihnen dieses Werk gerne vor. Verlangen Sie unverbindlich den 24seitigen Kunstdruck-Sonderprospekt über die Bildbücher des Echter-Verlages.

ECHTER-VERLAG WÜRZBURG · ECHTERHAUS

Stand der katholischen Missionen um das Jahr 1765

an Hand der Übersicht des Propagandasekretärs Stefano Borgia aus dem Jahre 1773

Von P. Dr. Nikolaus *Kowalsky* O.M.I. 4

IV. Afrika

Bourbon [Réunion] und Ile de France [Mauritius]

Im Jahre 1711 hatte die Propaganda den Lazaristen die Mission auf der Insel Bourbon und 1721 auch die von Ile de France übertragen. Schon 1698 hatte der Erzbischof von Paris Louis-Antoine de Noailles die beiden Priester aus dem Pariser Missionsseminar Henri Roulleaux de la Vente und Golvin Calvarin, die im Auftrage der französischen Ost-Indien Compagnie nach Bourbon gingen, zu seinen Generalvikaren auf der Insel ernannt und ihnen die Fakultäten gegeben. Nach der Ansicht des Erzbischofs gehörte die Insel Bourbon eben zur Diözese Paris. Seine Nachfolger nahmen dieselben Rechte für sich in Anspruch, obwohl die Lazaristen von der Propaganda geschickt waren und von der Propaganda ihre Fakultäten empfangen hatten. Benedikt XIV. schlichtete den Streit zwischen dem Erzbischof von Paris und der Propaganda zunächst auf 10 Jahre durch das Breve «Cum pro imposita» [1] vom 6. Oktober 1740. Durch dieses Breve wurde der Erzbischof Charles-Gaspar Ventemille du Luc auf 10 Jahre zum Apostolischen Delegaten der beiden Inseln ernannt. Er war verpflichtet, Lazaristen als Missionare dorthin zu schicken und den fähigsten von ihnen zu seinem Vikar zu ernennen. Außerdem wurde der Erzbischof angewiesen, sich bei der Ausübung seines Amtes an die Instruktion der Propaganda zu halten, die ihm gleichzeitig mit dem Breve zuging.

Die Congregatio Particularis vom 15. September 1740 hatte dafür gesorgt, daß durch diese Instruktion das Oberaufsichtsrecht der Propaganda über die Missionen auf Bourbon und Ile de France gewahrt wurde. In der Instruktion vom 9. Oktober 1740 heißt es:

1. Der Erzbischof von Paris ist Apostolischer Delegat für Bourbon und Ile de France. Er ernennt den Missionspräfekten zu seinem Vikar. Dieser muß jedes Jahr oder zum wenigsten alle 2—3 Jahre der Propaganda einen genauen Bericht über die Missionsarbeit einschicken.
2. Der Erzbischof gibt seinem Vikar die Fakultäten der formula 4ª (Fakultäten der Präfekten ohne Bischofsweihe). Der Vikar muß diese Fakultäten allen Missionaren, sowohl denen, die schon in der Mission sind, als auch den später ankommenden übertragen.

[1] S. C. Africa Isole dell'Oceano Australe e Capo di buona Speranza 1643—1826 (1) f. 105—105 v.
Jus Pontificium III (Romae 1890), pp. 6/7.

3. Der Erzbischof muß alle außergewöhnlichen Fakultäten von Fall zu Fall beim Heiligen Stuhl einholen.
4. Alle Missionare, die ausreisenden, wie auch die schon in der Mission tätigen, müssen den Antijansenisteneid auf die Bulle «Unigenitus» ablegen. Der Erzbischof schickt die eigenhändig unterschriebenen Eidesformeln der Propaganda ein.
5. Vor der Ausreise der Missionare reicht der Erzbischof der Propaganda eine Liste ein, aus der Name, Heimat und Alter der Missionare hervorgeht. Außerdem gibt er die Versicherung ab, daß sie untadelhaft in Lehre und Leben sind.
6. Der Erzbischof kann keinen Missionar abberufen, ohne die Propaganda vorher verständigt zu haben [2].

1750 wurden die Vollmachten des Erzbischof von Paris nicht erneuert, doch bereits 1753 wurden dem Erzbischof Christophe de Beaumont und seinen Nachfolgern durch das Breve «Pro suprema» vom 23. Mai 1753 dieselben Rechte «ad nostrum et eiusdem S. Sedis beneplacitum» übertragen [3].

In der Folgezeit hat keiner der Erzbischöfe von Paris sich an die Instruktion der Propaganda gehalten. Als nach den napoleonischen Kriegen das Seminar vom hl. Geist in Paris und der Erzbischof Alexandre Talleyerand-Perigord Jurisdiktion über alle französischen Kolonien beanspruchten, brachte 1818 der Archivar der Propaganda den Nachweis, daß sich im Archiv keine einzige Liste der Missionare und erst recht kein Bericht über die Missionen auf Bourbon und Ile de France befinden. Keine Eidesformel war eingeschickt worden, und nie war der Erzbischof von Paris um Dispense oder besondere Fakultäten für die Missionare eingekommen [4].

So sind wir gezwungen, den Bericht, den der Präfekt Pierre-Joseph Teste gegen Ende des Jahres 1754 dem Erzbischof Beaumont von Paris schickte, unseren Ausführungen über die Missionslage auf Bourbon und Ile de France zu Grunde zu legen. *Bourbon* zählte zur Zeit 18 000 Einwohner, 5000 waren freie Bürger, die übrigen Sklaven: Neger, Inder und Madagassen. Nur ein kleiner Teil der Sklaven war getauft. Aus Furcht vor der Unbeständigkeit der Neger, tauften die Lazaristen die Sklaven durchwegs erst vor der Hochzeit oder im vorgerückteren Alter und nur ausnahmsweise früher, wenn ihr guter Wille erprobt und fest schien. Trotzdem fielen nicht wenige von ihnen ins heidnische Leben zurück. Auf der Insel bestanden 8 Pfarreien: St-Denis, St-Paul, Ste-Suzanne, St-Louis, St-Pierre, Ste-Marie, St-Benoît und St-André, die alle an der Küste lagen. Die Kirchen waren geräumig und mit allem Notwendigen

---

[2] S. C. Africa Isole dell'Oceano Australe e Capo di buona Speranza 1643—1826 (1) f. 102—103 v.

[3] ibid. f. 123—124; Franz. Übersetzung: Recueil Trimestriel de Documents et Travaux inédits pour servir à l'Histoire des Mascareignes Françaises V (Tananarive 1940/41), pp. 165/166. Der Herausgeber ist einem Lesefehler zum Opfer gefallen, er schreibt: «selon *votre* bon vouloir et celui du Saint-Siège».

[4] S. C. Africa Isole ... buona Speranza 1643—1826 (1) f. 333—336; B. 10.

versehen. *Ile de France* hatte 3 Pfarreien: St-Louis, Notre-Dame und St-François. Die Bevölkerung der Insel betrug ungefähr 12000 Seelen, davon waren fast 10000 Sklaven. Die weiße Bevölkerung setzte sich aus Beamten, Soldaten, Matrosen und Kaufleuten zusammen, denn Ile de France war weniger eine Kolonie als ein Marinestützpunkt. Hier herrschten die Sitten einer großen Hafenstadt. An den Sonn- und Festtagen wurde in allen Messen gepredigt, nach dem Hochamt war Christenlehre für die Sklaven und vor der Vesper für die Freien. Die Missionsarbeit unter den Sklaven litt unter dem schlechten Beispiel, das viele Weiße gaben [5].

Madagaskar

Die Mission von Madagaskar war im Jahre 1643 den unbeschuhten Karmelitern angeboten worden. Da die Karmeliter nicht dorthin gehen konnten, übernahmen im Jahre 1648 die Lazaristen die Mission. Am 10. September 1674 verließen mit den wenigen Siedlern, die den Aufstand der Madagassen überlebt hatten, auch die zwei letzten Missionare die Insel. Die Madagaskarmission hatte den Lazaristen in der Zeit vom 4. Dezember 1648 bis zum 10. September 1674 31 Patres und 10 Brüder gekostet.

Ende 1733 bot sich Noël-Alexandre de Noinville du Glefier, der von 1726 bis 1728 als Mitglied des Pariser Seminars in China gewesen war, der Propaganda für die Mission von Madagaskar an. Die Congregatio Generalis vom 8. Februar 1734 ernannte ihn zum Präfekten der Insel. Am 24. November 1734 reiste er mit dem irländischen Priester Noël Henry Jordan aus der Diözese Achonry in die Mission ab. Am 5. Oktober 1735 meldete Noinville die glückliche Ankunft auf Ile de France. In zwei weiteren kurzen Briefen vom 26. Januar und 1. Februar 1736 berichtete er der Propaganda, er sei allein nach Madagaskar gegangen, die Missionsaussichten schienen ihm günstig, er hoffe, bald Näheres schreiben zu können. Doch bereits am 26. Dezember 1736 teilte der Lazarist François Monet dem Prokurator seiner Genossenschaft in Rom mit, vier Monate nachdem Noinville auf Madagaskar gelandet war, hätten Matrosen ihn schwerkrank aufgefunden und mit nach Ile de France genommen. Dort sei er nach 6 Tagen gestorben [6].

Im Jahre 1775 übernahmen die Lazaristen auf Bitten des französischen Marineministers de Sartine wiederum die Mission von Madagaskar. Gabriel Du Rocher, der, wie wir später sehen werden, eine Rolle beim Zustandekommen der Missionsversuche in Loango gespielt hatte, und der 1773 Lazarist geworden war, wurde im Jahre 1775 von der Propaganda zum Präfekten von Madagaskar ernannt. Am 29. Mai 1776 reiste er von Nantes ab. Nach einigen mißglückten Versuchen in den Jahren 1779—1781 machte er der Propaganda am 14. März 1784 Vorschläge für den gedeihlichen Aufbau der Mission. Die Propaganda möge auf Ile de France oder noch besser am Kap der Guten Hoffnung ein eigenes

[5] Recueil Trimestriel de Documents ... V. (Tananarive 1940/41), pp. 167/179.
[6] S. C. Africa Isole ... buona Speranza 1643—1826 (1) f. 48—51; 89.

Haus für die Madagaskarmissionare gründen. Dort seien die Missionare stets abrufbereit und könnten so nicht von den Lokalobern, die nichts für die Mission übrig hätten, auf Bourbon oder Ile de France zurückgehalten werden. In der Wartezeit auf eine Fahrgelegenheit könnten die Missionare schon die Sprache lernen. Ferner bat er um die Erlaubnis, auf Madagaskar, wenn möglich in Tamatave, eine Schule für Katechisten, die man unter Umständen zum Seminar für den einheimischen Klerus ausbauen könne, gründen zu dürfen[7]. Die französische Revolution durchkreuzte diese Pläne. Du Rocher starb am 15. Oktober 1801 ohne die Madagaskarmission gegründet zu haben[8].

Angola und Kongo[9]

Zur Mission von Angola und Kongo gehörten das von einem einheimischen König regierte unabhängige Königreich Kongo und das sogenannte «regno di Conquista» — Angola und Benguela —, das der Krone von Portugal unterstand.

Die Hauptstadt des «regno di Conquista» war Loanda, wo auch der Bischof residierte. 1761 hatte der Bischof Manuel de S. Inez, O.C.D., der vom König für den Erzbischofsitz von Bahia präsentiert worden war, das Land verlassen. An seiner Stelle leitete der vom König geschickte Kapitelsvikar Francisco de S. Thomas O.P. als «erwählter Bischof von Angola» die Diözese. Das Kapitel der Kathedrale zählte 16 Domherren und 6 Dignitäten. Der Dompfarrer wurde vom König ernannt, alle übrigen vom Bischof. In Loanda waren zwei Pfarreien, im Reiche der Conquista noch 8 weitere, dazu kam noch ein Negerpriester, der als Generalvikar des Bischofs am Hofe des Königs von Kongo weilte. Da die Diözese Loanda dem Padroado unterstand, erhielt der Bischof vom König von Portugal jährlich 1000 Skudi (5000 sFr.), die einheimischen Pfarrer je 30 Skudi. Als Missionare des Padroado wirkten 1760 ein portugiesischer Karmelit und ein Franziskanerterziar in der Diözese Loanda, beide erhielten 80 Skudi im Jahr.

Missionare der Propaganda waren die italienischen Kapuziner, die bei ihrer Ankunft dem Bischof die «litterae patentes» der Propaganda vorlegen mußten. 1765 waren es 5 Patres, von denen einer im unabhängigen Reiche Kongo wohnte. Die Propaganda gab ihnen bei der Ausreise 30 Skudi Reisegeld, den Priestern außerdem noch 1,5 Skudo für Devotionalien. Die Kapuziner lebten von den Almosen, die ihnen die Gläubigen bei der Taufe ihrer Kinder gaben. Da sie keine Pfarreien besaßen, hatten sie sonst keine Stolgebühren und sogar meist keine Meßstipendien.

---

7 ibid. f. 131; 138—141.

8 B. 10. Späterer Nachtrag auf dem Rand von der Hand Stefano Borgias.

9 Dem Borgiabericht liegt zu Grunde: Rosario da Parco (1754—1761 Präfekt der Mission), Informazione del Regno di Congo ed Angola. S. C. Affrica, Angola, Congo, Senegal, Isole dell'Oceano Atlantico 1736—1780 (5), f. 294—300. Dasselbe in der Zusammenfassung des Propagandapräfekten Castelli in: Acta 1765 (135), f. 470—481 v. Wir ergänzen nach dem Bericht des Präfekten Sebastiano da Taggia vom Juni 1765. S. C. Affrica ... Isole dell'Oceano Atlantico 1736—1780 (5), f. 318—319 v.

Die geringe Zahl der Kapuziner brachte es mit sich, daß eine Reihe von Hospizen unbesetzt waren und von Sklaven verwaltet wurden. 1765 schickte die Propaganda 5 weitere Kapuzinerpatres und 2 Brüder in die Mission von Angola und Kongo. In allen Pfarreien wurde das Allerheiligste, wenn auch oft wenig würdig, aufbewahrt. Die europäischen Missionare verstanden zumeist die Landessprache nicht. Darum war in Loanda eine eigene Dolmetscherschule, in der begabte Knaben von klein auf in der portugiesischen Sprache unterrichtet wurden. Ehe sie als Dolmetscher in den Dienst der Mission traten, mußten sie ein Examen ablegen und vom Bischof approbiert werden. Die meisten Neger wollten nur durch einen Dolmetscher beichten, selbst wenn der Missionar hinreichend die Landessprache verstand. Jedoch stellte sich bei solchen Gelegenheiten mehr als einmal heraus, daß der Dolmetscher den Beichtvater belog. Die Diözese unterhielt außerdem einige Schulen, in denen einheimische Lehrer die Kinder im Lesen und Schreiben und im Katechismus unterwiesen. Die Diözese besaß nämlich einen eigenen Katechismus in der Landessprache [10].

Das Bild, das Rosario da Parco von der kirchlichen Lage in der Diözese Loanda entwirft, ist erschütternd. Die rund 500 Weißen waren entweder «Neuchristen», d. h. mit mehr oder weniger Zwang getaufte Juden, oder wegen Verbrechen und Laster verbannte Portugiesen. Nach Rosario da Parco hatten die «Neuchristen» unter den Negern von Ambuella, Bengo und Massangano die Beschneidung eingeführt. Die meisten Weißen lebten mit getauften Sklavinnen in wilder Ehe. Alle waren dem Aberglauben ergeben. So trugen alle Medaillen oder ein Agnus Dei ständig bei sich, in der Überzeugung, daß sie nicht sterben könnten, ohne daß ihnen die Muttergottes oder der Schutzengel im Traum den Tod angezeigt hätte. Die Folge war, daß die meisten ohne Sakramente starben. Die meisten Weißen riefen in der Krankheit den Zauberer. Kein Wunder, hatte doch sogar ein portugiesischer Priester den Zauberer kommen lassen und nachher überall erzählt, Gott, zu dem er zuerst gebetet hatte, habe ihn nicht geheilt, wohl aber der Zauberer. Wenn ein Sklave sich verheiraten wollte, wurde er von seinem Herrn nach Brasilien verkauft, damit er ihn nach der Eheschließung nicht freizugeben brauchte. Sogar die weißen Frauen schickten ihre Sklavinnen abends auf die Straße und freuten sich, wenn ihr Besitz an Sklaven sich so vermehrte. Die Pfarrgeistlichen lasen zumeist nur an den Sonn- und Feiertagen die hl. Messe. Sie predigten nie und hielten auch keine Christenlehre. Sie waren noch abergläubiger als die Portugiesen. Von den portugiesischen Karmeliten und Franziskanerterzaren behauptet Rosario da Parco, daß sie sich wie die einheimischen Pfarrgeistlichen hauptsächlich mit Sklavenhandel befaßten. Die weißen Männer kamen fast nie in die Kirche, die Frauen selten; aber alle kamen zur Osterbeichte. Vor Ostern schickte jede Familie dem Pfarrer Gebäck und Branntwein und ließ ihn den Tag wissen, an dem sie ihre Oster-

10 Vielleicht handelt es sich um die Doutrina Christaã des Jesuiten Matheus Cordoso. cf. B. M. XVI. N° 5055, wahrscheinlich aber um den Katechismus des Jesuiten Francesco Paccone, den sein Mitbruder Antonio do Couto 1649 herausgab. Cf. B. M. XVI. N° 2589, 3643.

pflicht erfüllen wollte. Alle wurden dann ohne Schwierigkeit absolviert und zur Kommunion zugelassen, wie auch alle nach ihrem Tode kirchlich beerdigt wurden. Die bischöfliche Behörde kannte die Mißstände, wagte aber nie ein Wort dagegen zu sagen. Den Kapuzinern, die dagegen angehen wollten, sagten die Pfarrer und die Weißen, sie seien in die Mission gekommen, um die Sakramente zu spenden und nicht um den Kommissar des hl. Offiziums zu spielen.

Im Reiche der Conquista lebten nach P. Rosario rund 2 Millionen katholische Neger, die sich aber nach ihm nur durch die Taufe und einige christliche Vorstellungen von den Heiden unterschieden.

In Loanda, das auch São Paulo d'Assumpção genannt wird, wohnte im Jahre 1765 der Präfekt P. Sebastiano da Taggia mit P. Ubaldo da Pino. Das Hospiz der Kapuziner hätte leicht 14 Patres beherbergen können; die Arbeit hätte wenigstens 4—5 Patres in Anspruch genommen. Die Kapuziner hatten dort eine große, dem hl. Antonius geweihte Kirche mit zwei Bruderschaften, die vom Rosenkranz und die vom hl. Bonaventura. In der Fastenzeit und an den Festtagen predigten die Patres unter großem Zulauf des Volkes, ebenso war an den Tagen in der Kapuzinerkirche das Allerheiligste ausgesetzt.

In *Bengo,* eine halbe Tagereise von Loanda entfernt, hatten die Kapuziner eine schöne, große, aus Stein gebaute Kirche, die aber wenig von den 50 000 Katholiken besucht wurde. 1765 war P. Illuminato da Genova in Bengo tätig.

In *Massangano,* 8 Tagereisen von Loanda entfernt, war 1760 ein Pfarrer mit 3 Kaplänen. Die Stadt maß 12 Tagereisen im Umfang und zählte 200 000 Einwohner, die alle getauft waren. Das Hospiz der Kapuziner war seit Jahren schon nicht mehr besetzt. In der Stadt lag eine portugiesische Garnison und stand im Rufe, die schlechtesten Geistlichen und Christen zu haben. Nur 60 Ehepaare waren kirchlich getraut.

In dem 18 Tagereisen von Loanda entfernten *Cahenda* war ebenfalls eine portugiesische Garnison. Zur Mission gehörte das ganze Fürstentum Dongo mit 3 Provinzen. Alle Einwohner des Fürstentums, ungefähr eine Million Seelen, waren getauft. Ein Weltpriester war Pfarrer von Cahenda. Außerdem besassen die Kapuziner dort ein Hospiz mit einer schönen Kirche, an der 1765 P. Ubaldo da Monticelli den Dienst versah. Er predigte an allen Sonn- und Festtagen in der Landessprache und hielt jeden Tag Christenlehre. Auch hier lebten die meisten Christen in wilder Ehe, immerhin waren in der Mission von Cahenda 1500 kirchlich getraut. Da die meisten Christen einen sehr weiten Weg zur Kirche hatten, starben viele Kinder ohne Taufe. An die Mission von Cahenda grenzten die Reiche Zinga, Ungo, Bimbi und Quitexi. Ihre Bewohner waren Heiden. Sie gestatteten den Missionaren nicht den Zutritt in ihr Land. Mit den Portugiesen, denen sie hauptsächlich Sklaven lieferten, unterhielten sie Handelsbeziehungen.

In *Ambuella,* das 12 Tagereisen von Loanda entfernt war, lag eine portugiesische Garnison. Die Seelsorge unter den 800 000 Einwohnern

übte ein einheimischer Weltpriester aus. Auch die Kapuziner hatten dort ein Hospiz, das 1760 aber schon seit mehr als 8 Jahren nicht besetzt war. In Ambuella lebten die aus Portugal ausgewiesenen Verbrecher und sehr viele «Neuchristen», denn dort war der Hauptsklavenmarkt im Reiche der Conquista.

Im unabhängigen Reiche *Kongo* war außer den Kapuzinern kein Weißer zugelassen. Der König residierte in S. Salvador, das 20 Tagereisen von Loanda entfernt war. Der König war mit seinem ganzen Volke getauft. Doch herrschten im Lande Götzendienst, Kanibalismus, Zauberei und Vielweiberei. Letztere besonders unter den Großen und Häuptlingen, die umso geachteter waren, je mehr Frauen sie hatten. Die Zauberei war zwar vom König streng verboten, aber die Zauberer taten alles, um nicht vom König oder den Missionaren entdeckt zu werden. Die Häuptlinge führten oft Krieg untereinander. Die in den Kriegen gemachten Gefangenen verkauften sie den Portugiesen, Engländern und Franzosen als Sklaven. Der Umschlagsplatz für den Sklavenhandel war Cabinda auf dem anderen Kongoufer.

In *S. Salvador* war ein einheimischer Priester als Generalvikar des Bischofs von Loanda. Der derzeitige Generalvikar gab das schlechteste Beispiel, er lebte mit zwei Frauen zusammen und hatte viele Kinder. Der König duldete ihn an seinem Hof, nahm aber seine Dienste nicht in Anspruch. Die Kapuziner hatten ein Hospiz in S. Salvador, mit einer aus Lehm und Stroh gebauten Kirche. Den Dienst an dieser Hofkirche des Königs von Kongo versah im Jahre 1765 P. Cherubino da Savona. In S. Salvador wohnten 6000 Katholiken, die alle zum Hofe gehörten. Hier waren alle Ehen kirchlich geschlossen.

In *Inzucco,* das eine Tagereise von S. Salvador entfernt lag, hatten die Kapuziner ein Hospiz mit einer Kirche für die Sklaven des Königs. Doch seit 1754 war das Hospiz nicht besetzt.

Im Fürstentum *Sogno,* das 30 Tage weit von Loanda entfernt war, hatten sich einst die ersten italienischen Kapuziner niedergelassen. Die Fürsten von Sogno hatten die Kapuziner immer an ihrem Hof halten wollen und sie mehrmals mit Gewalt gehindert, auch die übrigen Dörfer aufzusuchen. Darum waren in der Vergangenheit bereits zwei Fürsten von ihren aufgebrachten Untertanen getötet worden. Doch nun standen das Hospiz und die Kirche von Sogno bereits seit 1750 leer. Der Fürst hatte den Präfekten mehrmals um Missionare gebeten, doch der hatte niemand, den er hätte schicken können.

Auch im unabhängigen Fürstentum *Bamba* hatten die Kapuziner ein Hospiz mit einer Kirche, die ebenfalls bereits seit 1745 ohne Missionar war. Die Christen hatten wiederholt dem Präfekten Briefe geschickt, die ihm die Tränen in die Augen trieben, aber er konnte ihnen keinen Missionar geben. Lehrer, die in Loanda als Dolmetscher ausgebildet waren, gaben den Kindern Katechismusunterricht [11].

---

[11] B. 1—3.

Loango [12]

Im April 1763 wandte sich ein Priester aus dem Pariser Missionsseminar, Pierre de Belgarde aus Nantes, an die Propaganda. Er schrieb, in seinen jungen Jahren sei er zur See gefahren und habe 25 Monate an der Küste von Loango zugebracht. Beim Anblick der vielen Heiden, denen niemand das Evangelium predige, sei ihm der Gedanke gekommen, Priester und Missionar zu werden. Da er jetzt Priester sei, bitte er die Propaganda, ihm die Missionsfakultäten für Loango zu geben, falls es nicht im Bereich der Kapuzinermission von Kongo läge. Unter seinen Landsleuten habe er einige Priester gefunden, die mit ihm in die Mission von Loango gehen wollten. Es waren dies Gabriel Du Rocher, Hausgeistlicher im Krankenhaus von Nantes, François Joly, Kanoniker von Saint Malo, und der Diakon Sebastien André Sibire (Sybire) aus der Diözese Paris [13].

In einem weiteren Briefe vom 29. Mai 1764 schrieb der Superior des Pariser Missionsseminar Lalane, er könne Herrn Belgarde, einem ihrer jungen Missionare, nicht gut seine Unterstützung verweigern, so möge denn die Propaganda die Bittschrift, die er im Auftrage von Belgarde einreiche, günstig aufnehmen [14]. In dem Briefe war unter anderem gesagt, daß in den ostasiatischen Missionen des Pariser Missionsseminars ein gutes theologisches Wissen unbedingt erforderlich sei, und daß Belgarde aus dem Grunde für diese Missionen nicht geeignet sei. Da aber für die Mission in Loango der gute Wille genüge, sei Belgarde der richtige Mann dafür [15].

Nachdem der Prokurator der Kapuziner versichert hatte, die Kapuziner betrachteten Loango als nicht zu ihrer Mission gehörig, gab die Propaganda am 17. Juni 1765 Pierre Belgarde und seinen 3 Gefährten die Fakultäten als Apostolische Missionare von Loango. Belgarde, die Seele des Unternehmens, wurde auf 7 Jahre zum Präfekten ernannt. Das ihm anvertraute Gebiet lag zwischen dem Äquator und der Kongomündung. Da Du Rocher und Joly nicht bei der ersten Expedition sein konnten oder wollten, trat an ihre Stelle der Weltpriester de Claye (Castelles de Clais) aus der Diözese Limoges. Am 10. Juni 1766 reisten die 3 Missionare ab. Bei ihrer Landung am 10. September fanden sie das Land in tiefster Trauer vor. Vor sechs Monaten war der König gestorben. Da sein Nachfolger noch nicht ernannt war, regierte einer der Großen vorläufig das Land. Er nahm die Missionare freundlich auf; seinen hinterlistigen Charakter sollten sie erst in der Folgezeit kennen lernen. In Kibotta, einem Dorf, das 15—18 Meilen vom Meer und 9 Meilen von der Hauptstadt entfernt lag, ließen sich die Missionare nieder. Ein ganzes Jahr lang lebten sie dort von Maniokwurzeln und einer Handvoll Bohnen, die ihnen

[12] *Lit.* Proyart, Bonaventure Histoire de Loango, Kakongo et autres Royaumes d'Afrique, Rédigée d'après les Mémoires des Préfets Apostoliques de la Mission Françoise; Enrichie d'une Carte utile aux navigateurs. Paris 1776. 2 voll. cf. B. M. XVII. N° 6323. Cuvelier, Jean, Mgr., Documents sur une Mission française au Kongo 1766—1776 avec introduction et annotations. Bruxelles 1953.

[13] S.O.C.G. 17 Giugno e 12 Agosto 1765 (810) f. 80—80 v, 84—85 v.

[14] ibid. f. 79—81 «Je ne puis refuser à M. Belgarde l'un de nos jeunes missionnaires ...»

[15] ibid. f. 86—87.

ein mitleidiger Schiffskapitän geschenkt hatte. Meistens konnten sie sich nicht einmal an Maniokwurzeln sattessen, denn die Neger bauten nur gerade soviel an wie sie für sich selbst brauchten. Auch fehlte es den Missionaren an Tauschartikeln, denn mit Geld wußten die Neger nicht viel anzufangen. Da der stellvertretende König ihnen ohne Bezahlung und Geschenke keine Hilfe gewährte, mußten die Missionare alle Arbeiten, wie Holz und Wasser holen und waschen, selbst besorgen. Nach 6 Monaten starb de Claye. Zu ihrer Überraschung hatten die Missionare festgestellt, daß keiner der Neger in Kibotta französisch sprach. So fanden sie niemand, der sie in der Landessprache hätte unterrichten können. Nach 12 Monaten konnten sie sich noch nicht mit der Bevölkerung verständigen. Die mangelhafte Ernährung hatte sie entkräftigt, häufige Fieberanfälle suchten sie heim. Darum verließen sie Kibotta und begaben sich nach Lubu, einem Handelsposten in der Nähe der Küste, wo die meisten Neger Französisch verstanden. Sooft es ihr Gesundheitszustand erlaubte, sprachen die Missionare den Eingeborenen von Gott und unserem Glauben. Die Neger hörten ihnen gerne zu, doch niemand wollte sich taufen lassen. Durch Hunger und Krankheit entmutigt, kehrte Sibire nach 6 Monaten heim. Belgarde blieb noch einen weiteren Monat in Lubu, da er auf den Nachschub von Missionaren und Lebensmitteln aus der Heimat warten wollte. Als der nicht eintraf, reiste auch Belgarde ab, um dem sicheren Hunger- oder Fiebertod in Lubu zu entgehen. Er begab sich nach S. Domingo, um dort für die Mission in Loango zu sammeln, denn es war ihm klar geworden, daß nur eine sorgfältig vorbereitete Missionsexpedition in Loango Erfolg haben könnte. Im August 1768, fünf Monate nachdem Sibire und Belgarde die Mission verlassen hatten, landeten zwei neue Missionare, der Kanoniker François Joly und Jean-Joseph Descourvières, in Loango. Zuerst wollten beide mit dem nächsten Schiff nach Frankreich zurückfahren. Doch da brachte ihnen ein französischer Kapitän den Brief eines in Frankreich erzogenen und getauften Negers aus dem Reiche Cokongo. Er hatte gehört, daß Missionare nach Loango gekommen seien, so lud er sie ein, in seine Heimat zu kommen. Viele seiner Verwandten und Bekannten wünschten in der Religion unterrichtet zu werden. Ferner versprach er, sich ganz in den Dienst der Missionare zu stellen. Joly und Descourvières sahen hier den Finger Gottes und beschlossen dem Rufe zu folgen. In Cakongo mußten sie zunächst einige Monate bei einem französischen Kapitän an der Küste bleiben, da Descourvières krank geworden war. Schließlich kamen sie zur Hauptstadt Banze-Malimbe, die von den Einheimischen Kinguelé genannt wurde. Die Stadt lag 80 Meilen von Loango entfernt auf einer von Palmen bestandenen fruchtbaren Hochebene und war ein wichtiger Handelsplatz für Maniokwurzeln und Kokosnüsse. Außerdem wurden noch Mais, Ananas und Bananen angebaut. Den Missionaren fiel auf, daß trotz der allgemein herrschenden Vielweiberei jede Frau ihr eigenes Haus und Feld hatte, auch waren nur die Verwandten mütterlicherseits erbberechtigt. Ehebruch und Diebstahl wurden mit Sklaverei bestraft, außer der Schuldige kaufte sich mit 1—2 Sklaven frei. Auf Mord stand immer die Todesstrafe, ferner gingen die Güter des Schuldigen auf die Familie des Getöteten über. Darum be-

seitigte man seine Gegner lieber mit dem heimlich wirkenden Gift. Der Zauberer spielte eine große Rolle im täglichen Leben. Alle Ereignisse, ob freudig oder traurig, wurden von den Eingeborenen mit Tanz und Musik gefeiert.

In Kinguelé wurden die Missionare gut aufgenommen. Der König machte ihnen die üblichen kleinen Geschenke und ließ sofort für sie eine Hütte bauen. In der Stadt wohnten zudem verschiedene Katholiken, einige waren aus dem Reiche Kongo eingewandert, andere waren in Frankreich gewesen und dort getauft worden. Sie waren den Missionaren beim Sprachstudium behilflich. Descourvières konnte sogar eine kleine Grammatik und ein Wörterbuch zusammenstellen und die Hauptglaubenswahrheiten in die Landessprache übersetzen. Mehrmals hatte er auch schon vor dem König gepredigt. Das Volk hörte gerne über Gott sprechen, denn auch ihm war ein guter und böser Geist bekannt. Am eifrigsten waren die Frauen, doch da sie fast unbekleidet einhergingen, wußte Descourvières nicht recht, wie er sich ihnen gegenüber verhalten sollte. Bis 1770 hatten die Missionare noch keinen Erfolg gehabt. Descourvières, der fast ständig krank war, hatte eine gewisse Zeit gebraucht, bis er die Sprache gelernt hatte. Da Descourvières Krankheit sich immer mehr verschlimmerte, verließ er im Januar 1770 die Mission, um Begarde in S. Domingo aufzusuchen. Auch Joly reiste im Mai desselben Jahres entmutigt nach Frankreich zurück. Inzwischen war am 14. April 1770 Hebert nach Loango ausgereist, da er niemand mehr in der Mission vorfand, kehrte auch er nach zwei Monaten zurück [16].

In Frankreich hatte in der Zwischenzeit Gabriel Du Rocher die Angelegenheiten der Mission von Loango betrieben. Am 25. September 1769 schrieb er der Propaganda, sie möge für das Gebiet zwischen Senegal und Zaire einen Apostolischen Vikar ernennen. Belgarde sei der geeignete Mann, man könne aber auch die Wahl dem Nuntius Pamphili-Colona und dem Generalobern der Lazaristen (bei denen Du Rocher wohnte) überlassen [17]. In einem weiteren Briefe vom 13. Mai 1770 meldete er der Propaganda, zwei Priester, Esseau und René Supiot, seien bereit, mit ihm nach Loango zu gehen. Doch die Überfahrt koste wenigstens 400 Livres für jeden Missionar; da es am nötigen Gelde fehle, habe man auch die ersten zwei Expeditionen nicht genügend unterstützen können. Darum sei es für die

---

16 S.O.C.G. 16 Sett. e 19 Novembre 1771 (832) f. 190—190 v. Belgarde, Nantes 23.7. 1771 Mémoire sur la Mission de Loango.
S.C. Affrica... Isole dell'Oceano Atlantico 1736—1780 (5) f. 327—342. Relation de la mission des prestres Seculiers pour le royaume de loango et les environs. Ohne Namen und Datum, von Descourvières Ende 1770 geschrieben, vielleicht identisch mit dem 1772 bei Krapen in Paris gedruckten Schriftchen. cf. B. M. XVII. No 6295.

17 S.O.C.G. 16 Sett. e 19 Nov. 1771 (832) f. 181—182. Ferner ein von Du Rocher zusammengestellter Bericht: Relation de la mission de la coste d'affrique au Royaume de Loango et des Royaumes voisins jusqu'au fleuve Zaire exclusivement accordée par Notre St Père le Pape Clement XIII à Mr Belgarde Prêtre du diocese de Nantes et à plusieurs autres Prêtres seculiers du Royaume de France qui se sont unis pour cette entreprise, et unis sous la protection de Mr le Général de la Coñgon de la Mission à laquelle ils désirent de s'unir. — Udienze di Nostro Signore 1765—69 (10) f. 644—662.

Mission vielleicht besser, wenn Belgarde als Prokurator in Frankreich bliebe, um das nötige Geld für den Nachschub zusammen zu bringen. Außerdem fügte Du Rocher ein Statut für die Missionare in Loango bei, in dem sogar eine dem Klima angepaßte Kleidung vorgesehen war [18].

Inzwischen hatte auch Belgarde wieder Verbindung mit der Propaganda aufgenommen. In einem Briefe ohne Datum aus S. Domingo teilte er mit, er habe Descourvières nach Rom geschickt, damit er mit der Propaganda die Pläne einer neuen Expedition nach Loango bespräche. Im spanischen Teil von S. Domingo habe er fast 4000 Franken gesammelt, dagegen habe er im französischen Teil der Kolonie keinen Erfolg gehabt. Selbst mit dem, was die anderen Missionare in Frankreich zusammen gebracht hätten, reiche es noch nicht für die Überfahrt aus, die Propaganda möge ihnen darum einen Zuschuß geben. Joly und Descourvières wollten sich ihm zum zweiten Mal anschließen. Auch Du Rocher habe ihm von 3 Priestern geschrieben, die mit nach Loango gehen wollten. Er hoffe, daß Du Rocher mit seinen Begleitern nicht abreise, bevor er selbst nach Frankreich zurückgekommen sei. In einem weiteren Briefe aus S. Domingo vom 18. Februar 1771 berichtete Belgarde, daß er noch immer nicht genügend Geld für eine neue Expedition zusammen habe. Er dankte der Propaganda, daß sie Descourvières Empfehlungsbriefe für Sammlungen in Frankreich gegeben hatte [19]. Am 23. Juli 1771 schrieb Belgarde bereits vom Hause der Sulpizianer in Nantes. Dieses Mal schickte er eine ausführliche Denkschrift über die Mission in Loango. In seinem Begleitschreiben bat er die Propaganda, sie möge Descourvières zum Präfekten ernennen, er selbst habe beim ersten Missionsversuch zu wenig Ausdauer gezeigt [20].

Seiner Denkschrift fügte Belgarde eine ganze Reihe von Vorschlägen und Überlegungen für die Neugründung hinzu. Um Erfolg zu haben müßte die Expedition sich wenigstens aus 6—8 Priestern und 10—12 Laien zusammensetzen. Die Laien sollten den Missionaren die Sorge für das tägliche Leben abnehmen. Da fruchtbares, unbebautes Land genügend zu finden sei, könne man Gärten und Felder anlegen, so daß die Mission sich nach einem Jahr selbst ernähren könne. Für das erste Jahr müsse man aber genügend Lebensmittel mitnehmen, damit die Missionare nicht gezwungen seien, sich plötzlich auf die für einen Europäer unzulängliche Negerkost umzustellen. Mehl, Meßwein, Pökelfleisch und einige Lastesel könne man billig in Kap Verde kaufen. Am einfachsten rüste man ein eigenes Schiff von 60—80 Tonnen aus, das man dann in Loango oder Cokongo den Portugiesen oder Franzosen verkaufen könne. Wenn Joly wieder mit in die Mission gehen wolle, könne er das Schiff führen, denn er habe das Patent für alle Meere. Er, Belgarde, kenne von seinen früheren Fahrten her gut die Küste von Loango. Auch habe er die Fahrten nach und von Amerika dazu benützt, um seine theoretischen und praktischen nautischen Kenntnisse wieder aufzufrischen. Falls Joly nicht mit-

---

18 S.C. Affrica ... Isole dell'Oceano Atlantico 1736—1780 (5) f. 322—323v; 324—325v.
19 S.O.G. 16 Sett. e 19 Novembre 1771 (832) f. 183—183v; 185—185v.
20 ibid. f. 189.

fahren wolle, traue er sich wohl zu, das Schiff nach Loango zu führen. Um keine Schwierigkeiten mit der königlichen Marine zu haben, ginge man am besten von Civitavecchia aus in See. Die neue Mission würde man am vorteilhaftesten nicht an der Küste gründen, wo alle Neger schon durch den Umgang mit den Weißen verdorben seien, sondern an einem Fluß im Innern des Landes. Auch fange man die Missionsarbeit am besten mit der Erziehung der Jugend an [21].

Die Denkschrift und die Vorschläge Belgardes lagen der Congregatio Generalis vom 19. November 1771 vor, die es ablehnte, die notwendigen großen Zuschüsse für die neue Expedition zu bewilligen. So schrieb denn der Kardinalpräfekt Giuseppe Maria Castelli am 27. November 1771 an Belgarde, die Propaganda könne das Unternehmen nicht finanzieren, man müsse bessere Zeiten abwarten [22].

Auf Grund der Empfehlungsschreiben der Propaganda unterstützte der Erzbischof Christophe de Beaumont von Paris die Missionare, so daß die Klerusversammlung von 1772 ihnen 6000 Livres bewilligte. Hierauf gab dann auch die Propaganda Belgarde und seinen Freunden durch den Nuntius Pamphili-Colona die Missionsfakultäten. Belgarde wurde wiederum auf 7 Jahre Präfekt der Mission; da er die Ernennung nicht annahm, ernannte die Congregatio Generalis vom 31. August 1772 Descourvières zum Präfekten [23].

Die Missionare gründeten im Jahre 1773 das Missionshaus Cinq Mars bei Tours, wo sie sich gemeinsam auf die neue Expedition vorbereiteten. Am 7. März 1773 traten die Missionare von Paimbeuf aus die Reise an. Es waren die Priester Descourvières, Belgarde, Esseau aus der Diözese Nantes, Cüenot und Racine aus der Diözese Besançon, d'Aubigny aus der Diözese Alençon. Ferner die Laien Courvoisier, Chirurge aus der Franche-Comté, Grillet, Bauer, ebenfalls aus der Franche-Comté, Tenard, Schuster und Gärtner aus der Bausse, Lassay, Schneider aus Le Mans, Pourcelot, Schreiner und Zimmermann aus der Franche-Comté und schließlich Benard, Bauer aus der Tourraine. Antoine-Joseph Chatelain blieb als Prokurator in Cinq Mars, Gabriel Du Rocher trat im selben Jahr 1773 bei den Lazaristen ein.

Die Karwoche verbrachten die Missionare in Kap Verde. Hier waren sie so von der Arbeit der einheimischen schwarzen Priester beeindruckt, daß sie den Plan faßten, auch in Cakongo möglichst bald ein Seminar für den einheimischen Klerus zu gründen. Ende Juli landeten die Missionare in Loango. Mit einem gemieteten Schiff fuhren sie nach Cakongo weiter, wo sie in Malemba an Land gingen. Trotz der bei den ersten Expeditionen gemachten schlechten Erfahrungen, hatten sich die Missionare nicht genügend mit Lebensmitteln eindecken können. Es verblieben

---

21 ibid. f. 191—196.

22 Lettere della Sª Congregazione dell'anno 1771 (218) f. 468—468 v.

23 Brief des Kardinalpräfekten Castelli an Belgarde und Descourvières vom 11. 3. 1772. Lettere 1772 (220) f. 93 v—94; und Brief desselben vom selben Tag an den Nuntius Pamphili-Colona ibid. f. 94 v—95; Brief der Propaganda an Belgarde vom 21. November 1772 ibid. f. 562 v—563; Brief vom selben Tag an Descourvières ibid. f. 563—564.

ihnen nur noch ein Faß Butter, 4—5 Pfund schlechter Schiffszwieback, 15—20 Pfund Reis und 2 Fässer spanischer Meßwein. Wiederum wurden fast alle krank. Am 4. August 1773 starb der Schreiner und Zimmermann Pourcelot und am 25. August der Priester Desiré Racine. Erst als ein mildtätiger französischer Kapitän ihnen 5 Doppelzentner Reis und ein Faß Schiffszwieback schenkte, konnte an jeden Missionar täglich 6 Unzen Zwieback und 3 Unzen Reis ausgegeben werden. Mittlerweile waren zwei Missionare von Malemba zu dem 15 Meilen entfernten Kinguelé gegangen, um den König zu besuchen. Sie wurden freundlich aufgenommen. Man tauschte die üblichen Geschenke aus. Der König gab ihnen die Erlaubnis, sich in seinem Reiche einen günstigen Platz für die Mission zu suchen. Nach verschiedenen Erkundigungsfahrten und Beratungen mit landeskundigen französischen Kaufleuten, entschieden sich die Missionare für Kilonga, das eine Meile von den europäischen Niederlassungen entfernt war. Doch die Leute von Kilonga wollten die Fremden nicht in ihr Dorf aufnehmen. Darauf versprach der König, einen seiner Ratsleute zu schicken, um den Dorfbewohnern seinen königlichen Willen kundzutun. Außerdem schenkte er den Missionaren ein weites Brachfeld für die Station in Kilonga. Als nach 14 Tagen der Ratsmann noch nicht nach Kilonga gekommen war, ging einer der Missionare noch einmal zum König, um ihn an sein Versprechen zu erinnern und ihn um die leihweise Überlassung von 3 Sklaven für den Hausbau zu bitten. Der König sandte nun einen Boten an die Leute von Kilonga, sowie einen Sklaven, dem 14 Tage später ein zweiter folgte. Die Missionare mußten die Arbeit der Sklaven bezahlen. Als Zahlungsmittel dienten Messer, Beile, Haumesser und rotseidene Sonnenschirme für den König. Am 18. September 1773 konnte das neue Haus bezogen werden. Es lag auf einer Anhöhe von 300 m in der Nähe eines fischreichen Sees. Da die Kranken noch nicht transportfähig waren, blieben sie vorläufig in Malemba. Dort starb am 4. August der Chirurge Courvoisier und am 7. Oktober der Schneider Lassay. Ein anderer Laie, der Schuster und Gärtner Tenard verließ um diese Zeit die Mission. So bestand die Expedition nur noch aus 5 Priestern und 2 Laien. Mitte Oktober konnten auch die letzten Kranken von Malemba nach Kilonga gebracht werden. Im März 1774 schenkte der König den Missionaren einen Sklaven von 12—14 Jahren und versprach, ihnen bald einen zweiten zu geben. Bis zu dem Zeitpunkt hatten die Missionare, durch Krankheit behindert, kaum das Sprachstudium beginnen können.

An die eigentliche Missionsarbeit war erst recht noch nicht zu denken [24]. Am 1. April 1774 schrieb Descourvières der Propaganda, Belgarde sei so krank, daß er nach Frankreich zurückkehren müsse. Dort wolle er den Posten des Prokurators übernehmen, somit könne der bisherige Prokurator Chatelain in die Mission kommen. Auf die Anfrage der Propaganda, ob man italienische Kapuziner auf französischen Schiffen über Cakongo zum Kongo schicken könne, antwortete Descourvières, die französischen Schiffe nähmen ohne Befehl des Königs keine Passagiere mit. Sie selbst hätten sogar zu den 300 Livres, die der König für ihre

[24] S. C. Affrica ... Isole dell'Oceano Atlantico 1736—1780 (5) f. 346—350.

Überfahrt bezahlt habe, den Reedern für jeden Missionar noch ein Aufgeld von 150—200 Livres geben müssen. Außerdem sei der Landweg von Cakongo überaus weit und gefährlich [25]. Am 18. September 1774 meldete Descourvières, es sei ihnen gelungen, Verbindung mit den Christen im Reiche Kongo aufzunehmen. Somit könnten die Kapuziner über Cakongo zum Kongo reisen. Die Propaganda müsse nun über den Nuntius oder Belgarde mit dem Marineministerium verhandeln. Am 10. Dezember 1774 berichtete Descourvières, der Priester Claude-Joseph Pourcelot aus der Diözese Besançon, der im September von Frankreich abgereist war, sei in Kilongo eingetroffen. Dann hören wir noch am 25. April 1775, die Priester Antoine-Joseph Chatelain aus der Diözese Besançon und Louis Mouton aus der Diözese Chalons-sur-Marne hätten die Reise nach Cakongo angetreten. Nachdem noch Chatelain und de la Roche gestorben waren, verließen am 30. Dezember 1775 die Überlebenden die Mission. So scheiterte auch der letzte Missionsversuch der französischen Weltpriester im Reiche Cakongo. Am 5. November 1776 trat Descourvières ins Pariser Missionsseminar ein. Noch im selben Jahr ging er als Prokurator nach Macao [26]. (Forsetzung folgt)

Miscellanea

Kapuziner-Missionare entdecken einen Indianerstamm. Schon vor einigen Jahren hatten die spanischen Kapuziner in Venezuela durch die Entdeckung der bisher noch unbekannten und wild lebenden Motilonen im Gebiete von Perijá (Distrikt Zulia) an der Grenze zwischen Venezuela und Kolumbien, in ethnologischen Kreisen großes Aufsehen erregt. Im März dieses Jahres entdeckten nun die Missionare auf einer weiteren Expedition im Grenzgebiet des Motilonenstammes den Stamm der «Japreria». Von diesem Stamm hatte man zwar bereits Kenntnis, denn vor Jahren waren bereits Vertreter desselben auf die Missionsstation Machiques gekommen, aber es gelang damals nicht, den Stamm zu lokalisieren. Als in der Folgezeit keine Indianer dieses Stammes mehr auf die Mission kamen, glaubte man, diese Volksgruppe sei ausgestorben oder ausgewandert. Nun haben die Patres Adolfo de Villamañán und Prudencio de Santelos Überreste dieses Stammes im Quellgebiet des Rio Palomar gefunden. Er zählt heute noch 18 Seelen. Gleichzeitig erhielten die Missionare Kenntnis von dem weiteren bisher unbekannt gebliebenen Indianerstamm der «Vayenato», die im Quellgebiet des Rio Socuy wohnen und 28 Seelen zählen. Diese Tatsache zeigt einmal mehr, welche Dienste die Missionare der Völkerkunde immer wieder leisten. (Vgl. den Bericht über die Expedition von P. Cayetano de Carrocera OFMCap. in «Venezuela Misionera» N° 208, Mayo 1956, 129—131.) Specker

[25] ibid. f. 354—355.
[26] B. 5.

L'œuvre de l'education des jeunes Congolais en Belgique 1888–1899

Une page de l'histoire de la politique scolaire de l'Etat Indépendant du Congo

Par A. *Roeykens* O.F.M.Cap. 2

5. L'initiative d'un groupe de dames brugeoises en faveur de l'éducation de filles congolaises en Belgique

La lettre du 12 mai du baron *de Béthune* était un encouragement pour l'abbé *Van Impe*, celui-ci pourtant n'en comprit pas la portée. Une semaine plus tard, il reçut la visite de quelques dames brugeoises désireuses de s'occuper de l'éducation de filles congolaises. Cet événement confirmait l'abbé *Van Impe* dans son dessein d'étendre son œuvre en Belgique et de réserver l'action scolaire au Congo aux missionnaires.

La propagande menée dans la presse catholique à l'occasion du baptème de Bida en avril 1890 avait portée des fruits. A Bruges, quelques nobles dames avaient conçu l'idée de contribuer à l'éducation d'un certain nombre de filles congolaises. Elles se concertèrent à ce sujet le 20 avril 1890 et se proposèrent de confier leurs futures protégées aux Sœurs de la Charité à Kwatrecht. Les sœurs les éduqueraient, les ramèneraient au Congo et là elles trouveraient dans leurs anciennes élèves de précieuses auxiliatrices. En une semaine les dames de Bruges rassemblèrent les fonds nécessaires à l'éducation de douze jeunes congolaises. Elles se mirent sans tarder en relation avec le chanoine Roelandt qui accepta bien volontiers que les Sœurs de Kwatrecht se chargèrent de l'éducation de ces filles [51]. La proposition des dames charitables de Bruges avait ainsi facilité considérablement la réalisation du projet des Sœurs de Kwatrecht dont nous parlions dans le paragraphe précédent.

Vers le milieu du mois de mai, les dames de Bruges rendirent visite au Père *Gueluy*, le supérieur de la première caravane des missionnaires de Scheut, revenu tout récemment du Congo où il avait dirigé pendant plus d'un an l'installation de ses confrères à Berghe-Sainte-Marie, au confluent du Kasaï et du fleuve Congo. Il est intéressant de connaître les idées du P. *Gueluy* à propos de l'éducation des noirs.

Déjà le 11 juin 1889 il avait écrit de Berghe Sainte Marie:

> Nous allons commencer à nous mettre en quête d'enfants païens, il n'est pas bien difficile de faire l'acquisition de ces petits esclaves pourvu qu'on ait de l'argent (environ 100 fr. ou un peu plus, par tête). Quelques bonnes âmes de Belgique ont déjà eu l'excellente idée de m'envoyer autant de noms de baptême que de centaines de francs. Ces enfants, tout en s'instruisant, nous procureront une certaine somme de tra-

51 *Pascal Dubois*, op. cit. p. 43—44.

vail qui n'est pas à dédaigner, surtout parce qu'il nous coûterait moins cher que celui de nos soldats travailleurs [52].

Le 9 mai 1890, à peine rentré en Europe, le P. *Gueluy* eut une entrevue avec M. *Van Eetvelde*. Celui-ci lui exposa les projets du Gouvernement de l'Etat du Congo d'établir des colonies scolaires en Afrique avec le concours des missionnaires. Probablement qu'à cette occasion le P. *Gueluy* développa les mêmes idées qu'il avait exprimées dans sa lettre du 11 juin 1889 et d'après lesquelles le missionnaire préférait plutôt grouper des jeunes esclaves rachetés près de la mission pour en former plus tard un village chrétien. On donnerait certainement un peu d'instruction à ces enfants, on les emploierait aux travaux du poste de la mission, ainsi ils pourvoiraient à leur subsistance, s'initieraient à des travaux pratiques sous la direction des missionnaires et s'établiraient définitivement près de la mission. En somme, les Pères de Scheut se proposaient de réaliser l'idée du bienfaiteur-fondateur de Berghe Sainte Marie, Mgr. O. *Van den Berghe,* qui voulut «fonder dans le Haut-Congo un village chrétien semblable à ceux que le Cardinal Lavigerie et ses missionnaires avaient déjà établis en Afrique» [53]. Le Supérieur de la première caravane de Scheut au Congo ne sembla pas fort incliné à mettre des missionnaires à la disposition du Gouvernement pour la réalisation du projet des colonies scolaires à caractère militaire. M. *Van Eetvelde,* relatant au Roi cette entrevue, écrit le 9 mai 1890:

«Je compte pour le ramener à une appréciation plus élevée de sa mission, sur l'intervention de M. Van Aertselaer qui est allé à Rome» [54].

C'est peu de jours après cette entrevue du P. *Gueluy* avec l'Administrateur Général des Affaires Etrangères de l'Etat du Congo que les dames de Bruges s'adressèrent au missionnaire. Voici les idées que le P. *Gueluy* développa devant elles, d'après la relation que le Fr. *Pascal Dubois* nous en donne:

Lorsqu'on lui eut exposé le projet, le P. Gueluy l'approuva et le trouva très réalisable: c'est, dit-il, en s'occupant des enfants qu'il y aura moyen de civiliser et de christianiser ces pays. Là-bas, on s'occupe déjà des petits garçons, mais cela ne suffit pas. Les Sœurs s'y occuperont également plus tard des petites filles; cependant le complément de l'œuvre serait plutôt de s'occuper de leur éducation dans les couvents de Belgique, où elles n'auraient que de bons exemples, et d'où elles sortiraient tout à fait aptes à devenir de bonnes religieuses, de bonnes institutrices, ou à embrasser la carrière prévue par la divine Providence.

Depuis plus d'un an, ajouta le P. Gueluy, il est question de réunir des souscriptions parmi les dames de Bruxelles, afin de pourvoir à l'entretien des petites filles qui seront élevées, au Congo même, dans des couvents de religieuses, on compte que, là-bas, chaque enfant coûtera par jour environ 30 centimes, soit fr. 109,50 par an. Pareille œuvre s'exercerait sur un théâtre plus vaste, plus étendu, parce qu'il y aura plus d'enfants à même de fréquenter les classes dans leur pays qu'il ne peut y en avoir en Belgique. Sans aucun doute, le résultat apparaît plus considérable; mais les petites filles à élever en Belgique recevront une éducation plus soignée qu'on ne saurait la leur donner au Congo. Par suite, en retournant dans leur pays d'origine, le bien qu'elles y réaliseront sera plus certain, plus solide, plus durable. On peut dire que c'est le complément de l'œuvre de christianisation et de civilisation entreprise par les Belges dans le continent noir.

---

[52] *Fr. Alexis,* Les Congolais, 3e édition abrégée de l'ouvrage intitulé Le Congo Belge illustré (Liège, 1890), p. 174.

[53] *A. M. C.,* 62 / 11: La Mission de Berghe Sainte Marie.

[54] *E. V. E.,* Doss. 27.

Pour soutenir l'œuvre, fit remarquer le P. Gueluy, les souscriptions annuelles seraient à conseiller; en cas de dons plus importants, il serait utile de les placer en attendant leur emploi. Les voyages par mer sont encore très coûteux, mais le Gouvernement se chargera des voyages par caravanes dans l'intérieur du Congo, et il enverra des enfants qui auront été libérés par l'Etat. Souvent même, les parents donnent leurs enfants, heureux d'en être débarrassés [55].

Le 20 mai 1890, ces infatigables dames se rendirent à Gijzegem pour entretenir l'abbé *Van Impe* de leur projet. Celui-ci les reçut avec tout l'enthousiasme que lui inspirait le but de leur démarche. Il cherchait justement des dames charitables et généreuses pour s'intéresser à l'œuvre de l'éducation des filles congolaises. Il s'agissait uniquement de faire venir celles-ci du Congo et de s'entendre pour organiser l'œuvre sur des bases solides [56].

Le lendemain, 21 mai, l'abbé *Van Impe* s'empressa d'informer le baron *de Béthune* de la visite des dames de Bruges.

Hier j'ai reçu la visite de Mme la comtesse de Ruffo-Bonneval et de Mme Gaston Kervijn. On m'a donné la parole qu'on se œargerait de l'éducation de 12 filles congolaises pour Quatrecht. On me demandait: M. l'abbé soignez qu'elles arrivent. Vous voyez, M. le Baron, l'argent ne manque plus. On est disposé. N'avez-vous pas reçu aucune nouvelle pour les arrangements pris par le Gouvernement de l'Etat Indépendant? Nous avons gagné la victoire. Le peuple belge est disposé à soigner l'éducation des enfants congolais, à civiliser le Congo. Si nous ne profitons pas de notre victoire, maintenant que le succès est certain, qui nous assure de trouver les bonnes dispositions dans une année? Dans le monde on applaudit aujourd'hui ce à quoi on retire sa faveur demain.

J'ai dit à la Comtesse de Ruffo et à sa sœur Mme G. Kervijn que je me chargeais d'écrire au Baron de Béthune, qui avait eu la bonté de dire un mot à M. Van Eetvelde [57].

Les dames s'étaient également rendues au Gouvernement de l'Etat Indépendant. Elles y furent très courtoisement reçues par le chevalier *de Cuvelier,* secrétaire du Département de M. *Van Eetvelde.* Elles purent se convaincre de l'approbation donnée à leur projet par Sa Majesté le Roi et des excellentes dispositions du Gouvernement pour leur venir en aide [58].

Jusqu'alors le Gouvernement congolais avait observé une politique dilatoire à l'égard des initiatives de l'abbé *Van Impe;* mais devant la démarche des dames de la noblesse, il était nécessaire de revoir cette attitude.

Le 29 mai 1890, l'abbé *Van Impe* quelque peu impatient de ne pas recevoir de réponse de l'Administration Centrale à ses propositions du début du mois, revint personnellement à la charge dans une lettre à M. *Van Eetvelde:*

Monsieur le Ministre,

Monsieur le baron de Béthune vous aura probablement parlé du plan que j'étudie pour l'éducation et la civilisation de la jeunesse congolaise *en Belgique et au Congo.* Monsieur Van den Berghe partage mes idées. Je voudrais voir se former un comité de messieurs pour garçons et un comité de dames pour filles. Les comités auraient les membres protecteurs et protectrices le plus possible. Le siège serait à Bruxelles. On formerait des comités auxiliaires dans toutes les villes de la Belgique. Il est évident qu'avec une bonne organisation, avec des hommes d'initiative et d'expérience, on arriverait à un succès éclatant.

---

55 *Pascal Dubois,* op. cit. p. 44—46.
56 *Pascal Dubois,* op. cit. p. 46—47.
57 *L. d. B.,* Doss. XII, nº 22.
58 *Pascal Dubois,* op. cit. p. 47.

Par une singulière coïncidence, je viens d'être encouragé dans mon plan par la visite que j'ai reçue mardi passé de la Comtesse Madame Kervijn Delvaux et de la Comtesse de Ruffo de Bonneval, qui s'engagent avec 15 autres dames à soigner pour l'entretien de 12 filles congolaises à Quatrecht ou dans un autre couvent qui voudrait aussi soigner pour des garçons.

Hier nous avons eu une réunion à Quatrecht. Nous avons décidé que nous n'allons pas entièrement satisfaire ces dames qui demandent 12 enfants, mais que nous tâcherons de faire venir trois filles pour contenter ces dames qui sont impatientes et qui désirent commencer leur œuvre. Nous saurions en profiter pour former le Comité des Dames. Monsieur le chanoine Roelandt me charge de vous écrire et de demander s'il n'y aurait pas moyen de nous céder trois jeunes négresses, de celles qui sont libérées par l'Etat. On m'a dit qu'il y en a beaucoup à Banane. L'administration ne s'engage à rien. Nous paierons tous les frais, nous demandons seulement que dans le cas où un enfant ne marcherait absolument pas bien, nous puissions à nos frais le renvoyer là d'où il vient.

Monsieur le Ministre saurait en même temps faire venir mon petit congolais. Je pense, Monsieur le Ministre, que nous devons profiter des circonstances. L'argent que nous avons de trop sera remis pour l'éducation au Congo. Ce sera un puissant appui pour les missionnaires de Scheut [59].

A Bruxelles on dut être quelque peu embarrassé du zèle intempestif de l'abbé *Van Impe*. Celui-ci communiqua le 11 juin 1890 à M. *Van Eetvelde* une lettre de Mme *Kervijn* dans laquelle cette dame exposa le désir de son mari d'éduquer à ses frais un garçon congolais. L'abbé *Van Impe* écrit à cette occasion:

Vous remarquerez, Monsieur le Ministre, que le peuple belge, la noblesse même, désire voir arriver des enfants qui plus tard vous rendront les plus grands services au Congo... [60].

Sur ces instances, le Gouvernement congolais cédait enfin, jugeant de bonne politique de ne pas contrecarrer les généreuses intentions de la noblesse des Flandres. *Van Eetvelde* écrit le lendemain, 12 juin 1890, à l'abbé *Van Impe:*

J'écrirai par le premier courrier pour que l'on nous envoie un jeune congolais, et, si possible, trois petites filles [61].

Et de fait, le chevalier *de Cuvelier,* secrétaire général du Département des Affaires Etrangères, préparait un projet de lettre à envoyer au Gouverneur Général du Congo:

Des sollicitations pressantes ont été faites auprès de moi par diverses personnes d'une honorabilité absolue, désireuses de se consacrer à l'éducation, en Belgique, de jeunes enfants congolais. Je n'ai pas caché qu'en principe je suis peu partisan de ces essais de faire en Europe l'éducation de jeunes noirs; les frais de transport et autres occasionnés pour chacun d'eux me paraissent hors de proportion avec les résultats individuels à obtenir. Les fonds qui sont recueillis par les initiatives privées dans le but d'élever des congolais en Belgique seraient certainement mieux utilisés au Congo même; en ce sens qu'avec les mêmes ressources pécuniaires, l'on pourrait assurer sur place l'instruction et l'éducation d'un plus grand nombre d'indigènes.

C'est même pour considérations que je n'ai consenti qu'à titre tout à fait exceptionnel à faire ramener du Congo un jeune noir et trois petites négresses. J'ai consenti parce qu'on m'a fait valoir que la présence en Belgique de quelques enfants et la constatation des résultats qu'on peut obtenir en s'occupant de leur éducation, étaient de nature à éveiller des sympathies dans le pays en faveur de la création d'écoles au Congo même.

---

59 *A. M. C.*, Doss. 25/3.
60 *A. M. C.*, Doss. 25/3.
61 *A. M. C.*, Doss. 25/3.

Je vous prie donc, Monsieur le Gouverneur Général, de bien vouloir me prêter votre concours pour faire ramener à Bruxelles, par la première occasion qui sera propice, un jeune noir qui vous paraîtra réunir les conditions voulues, tel que l'enfant Vivi qui a été ramené ici par M. Gustin et qui donne toute satisfaction dans l'établissement où il a été placé. Je serais heureux d'avoir également à ma disposition trois jeunes négresses, de 8 à 10 ans, qui me sont vivement demandées [62].

Cette lettre ne fut pas envoyée au Congo. Est-ce peut-être que *Camille Janssen,* Gouverneur Général, récemment rentré du Congo, déconseilla l'affaire? Nous ne le savons pas. En tout cas ce projet de lettre exposa nettement l'attitude adoptée par le Gouvernement central à l'égard du problème de l'éducation des enfants congolais.

En somme, le Gouvernement avait décidé de ne pas faire venir des enfants congolais tout en laissant croire à l'abbé *Van Impe* et aux Dames de Bruges qu'on s'occupait de l'affaire et que seules la lenteur des communications et la difficulté de se procurer les enfants au Congo étaient la cause du retard de l'arrivée des enfants en Belgique. Mais on comptait sans l'ardeur de l'abbé *Van Impe* et de ses associées.

Voulant vaincre tous les obstacles et gagner personellement le Roi à son œuvre en lui faisant voir de ses propres yeux les résultats obtenus à Gijzegem par l'éducation des deux jeunes élèves noirs confiés aux soins de l'abbé *Van Impe,* celui-ci conçut l'idée de demander à M. *Van Eetvelde* une audience du Roi. Il s'adressa à cet effet à l'Administrateur Général le 7 juillet 1890 [63]. Il ne manqua même pas de recourir le même jour aux bons offices du baron *de Béthune* pour appuyer sa demande [64]. Le 5 août 1890 on lui fit savoir de Bruxelles que pour le moment le Roi n'étant que rarement à la capitale, l'audience ne pourrait avoir lieu que plus tard. On l'aviserait alors [65].

Il ne restait à l'abbé *Van Impe* que de prendre patience. In veillait cependant à rappeler l'œuvre à l'attention du Gouvernement congolais. Ainsi le 14 novembre 1890 il écrit encore à M. *Van Eetvelde:*

La noblesse est impatiente de voir arriver leurs protégés, la Belgique est heureuse de pouvoir les élever. Je puis vous assurer que les enfants vous rendront les plus grands services [66].

Les dames de Bruges appuyèrent les démarches du directeur de Gijzegem. Mme la Baronne *Kervijn* adressa le 6 décembre 1890 un petit mot pressant à M. *Van Eetvelde* au nom des dames protectrices de l'œuvre:

... N'entendant plus parler de rien, je me permets de venir vous demander, Monsieur le Ministre, quelle est la cause du long retard de l'arrivée de ces enfants; plusieurs messieurs auxquels on aurait pu les confier sont revenus dernièrement du Congo. Nous désirons beaucoup que cette affaire ne se perde pas de vue et vous serions très reconnaissantes si vous voulez bien nous en faire donner des nouvelles [67].

Puisque au mois de juillet les Pères de Scheut venaient d'accepter la direction de la colonie scolaire de Nouvelle-Anvers et qu'au mois d'octobre les Pères Jésuites se déclarèrent d'accord en principe de s'occuper

62 *A. M. C.*, Doss. 25/3.
63 *A. M. C.*, Doss. 25/3.
64 *L. d. B.*, Doss. XII, nº 23.
65 *A. M. C.*, Doss. 25/3.
66 *A. M. C.*, Doss. 25/3.
67 *A. M. C.*, Doss. 25/3.

de la colonie scolaire de Léopoldville, on pouvait prévoir que bientôt les œuvres scolaires au Congo prendraient de l'extension, et qu'ainsi l'initiative prise par l'abbé *Van Impe* et les dames de Bruges ne tarderait pas à prendre une orientation conforme aux vues du Gouvernement. La sympathie que l'abbé avait suscitée pour l'éducation de la jeunesse congolaise s'intéresserait sans aucun doute à l'œuvre éducatrice que les missionnaires allaient entreprendre au Congo. Tout laisse croire que l'Administration rassurait les dames de Bruges de sa bienveillance et de son concours au succès de l'œuvre tout en regrettant que les difficultés de trouver des enfants convenables au Congo avaient retardé jusqu'alors la réalisation de leur généreux projet.

6. L'abbé Van Impe triomphe de toutes les difficultés Le Gouvernement du Congo lui donne enfin son concours

C'est le 7 décembre 1890 que le Roi consentit à recevoir l'abbé *Van Impe* avec ses deux pupilles noirs. Ils passaient tout l'après-midi au palais. Le Roi s'entretint longuement avec eux. L'abbé en était émerveillé. Ayant fait part de ses impressions à M. *Van Eetvelde,* il reçut de lui cette réponse datée du 12 décembre:

> Vous aurez pu ainsi vous rendre compte de l'intérêt que porte le Roi à vos nobles et généreux efforts pour doter les jeunes noirs du bienfait d'une éducation chretienne. Nous éprouvons beaucoup de difficultés à faire venir les jeunes congolais, mais j'écris du nouveau au Congo afin qu'il nous soit donné promptement satisfaciton [68].

Annonçant cette bonne nouvelle au baron *Léon de Béthune* le 13 décembre 1890, l'abbé *Van Impe* lui fit part de sa manière d'envisager le problème de l'éducation de la jeunesse congolaise:

> Je suis tout heureux de voir qu'on partage mes opinions d'éduquer des nègres en Belgique. Ces enfants rendront un bien immense à la religion et à la civilisation. Le nombre des victimes diminuera, nous dirigerons, les congolais travailleront dans leur patrie. Pour pouvoir compter sur les jeunes gens congolais, il faut une éducation solide de quelques années. Il faut que l'enfant ne voit que le bien; nos écoles du Congo où les enfants resteront toujours plus ou moins en contact avec leur famille, leurs compagnons idolâtres, ne donneront jamais le résultat que donnera notre éducation soignée, par laquelle l'enfant oublie mœurs et habitudes de l'Afrique. Cela coûte de l'argent, mais l'intérêt sera grand. Je ne sais jusqu'à quel point Monsieur le baron partage ici mes idées [69].

Le baron savait trop bien que son ami ne changerait jamais d'idée et parce que l'initiative de l'abbé favorisait l'idée africaine en Belgique, il se garda bien de le décourager. Depuis l'audience du Roi, l'abbé *Van Impe* envisageait avec plus d'espoir l'avenir de son œuvre. Ayant expérimenté que le Gouvernement congolais restait lent à répondre à ses avances, il s'adressa aux missionnaires de Scheut établis au Congo. Les Pères *Huberlant* et *De Backer* promettaient leur appui pour hâter l'envoi d'enfants congolais. Ils n'omettaient pas de souligner à leur tour la difficulté qu'une telle entreprise rencontrait au Congo. Ainsi nous lisons dans la lettre du P. *Huberlant:*

---

[68] *Pascal Dubois,* op. cit. p. 48.
[69] *L. d. B.,* Doss. XII, nº 31.

Il me paraît même tout à fait impossible de faire transporter du centre de l'Afrique à la côte des enfants de cet âge, et je crois que l'on devra s'en tenir à chercher ces enfants dans les environs de Matadi et de Boma. Or, dans ces deux districts, les parents ne cèdent que très rarement leurs enfants; et, lorsqu'ils le font, c'est toujours à condition qu'ils ne seront pas trop éloignés d'eux. J'espère cependant que les agents parviendront à réaliser vos désirs... Néanmoins, il serait bon, je crois, de ne pas trop presser ces messieurs de l'administration qui, dans ce cas, pourraient prendre les premières enfants abandonnées. Or, il importe de faire un choix sérieux si vous ne voulez pas voir vos efforts s'épuiser inutilement sur des natures inaptes [70].

Toutes ces recommandations n'avaient pas de prise sur l'âme quelque peu naïve de l'abbé *Van Impe*. Lisant dans un ouvrage de Monseigneur *Gaume* le récit d'un voyage effectué en 1866 par le P. *Horner* sur la côte orientale de l'Afrique, l'abbé *Van Impe* y notait les paroles suivantes du missionnaire spiritain: «Déjà on fait commencer les études du latin à une partie des garçons dans le but de trouver parmi eux des vocations sacerdotales, car on est persuadé que l'Afrique ne pourra être régénérée que par le clergé indigène, soutenu et dirigé par des missionnaires européens...» [71]. Le directeur de l'institut de Gijzegem conçut l'idée d'en faire autant. Le 29 mars 1891 il écrit dans ce sens au baron *Léon de Béthune:*

La marche de mes élèves m'encourage toujours de plus en plus d'augmenter le nombre des enfants qui nous arriveront du Congo. J'espère trouver des vocations pour prêtres missionnaires. En tout cas ces enfants rendront un service éminent à l'Etat du Congo [72].

Et la veille l'abbé *Van Impe* était s'adressé en ces termes à M. *Van Eetvelde* auquel il demanda de lui donner des nouvelles des arrivants possibles:

La noblesse m'écrit souvent pour me prier de faire tout ce qui est en moi pour hâter l'arrivée des enfants... Il serait bon de demander 4 garçons et 6 filles en tout 10. Il y a tant d'enfants libérés au Congo qui appartiennent à l'Etat. Comme j'ai eu l'honneur de le dire à Monsieur le Ministre, je n'aurai qu'à demander l'argent à la noblesse. Tout sera payé. L'Etat Indépendant du Congo n'y perdra rien. Pour récompense de ses nobles efforts, Monsieur le Ministre aura la satisfaction de se voir former dans notre pays une société de l'éducation de la *jeunesse congolaise en Belgique.* Monsieur le Ministre pourra toujours compter dans cette affaire sur toute mon activité et sur tout mon dévouement [73].

C'est à la suite de cette lettre qu'enfin M. *Van Eetvelde* cédait. Le 1er avril 1891 il écrivit au Gouverneur Général de Boma la lettre suivante:

A différentes reprises, notre correspondance a traité de la possibilité de faire transporter en Belgique quelques jeunes noirs destinés à recevoir leur éducation dans certains établissements qui offrent leur concours à cet effet.

Autant que j'ai pu le faire, j'ai évité de donner satisfaction à toutes les demandes de ce genre qui m'ont été faites, en vue de ne pas nous grever des frais du voyage.

Je suis disposé cependant à prendre en considération une nouvelle requête qui m'est adressée pour obtenir 4 garçons et 6 filles, en présence des garanties qui me sont données que l'intervention supporte les frais [74].

Quelques jours plus tard, le P. *Cambier,* missionnaire scheutiste, rentrait du Congo avec deux enfants congolais [75].

---

70 Lettre cité par *Pascal Dubois,* op. cit. p. 51—52.
71 Cité par *Pascal Dubois,* op. cit. p. 52.
72 *L. d. B.,* Doss. XII, nº 35.
73 *A. M. C.,* Doss. 25/3.
74 *A. M. C.,* Doss. 25/3.
75 *L. d. B.,* Doss. XII, nº 33.

Le mois suivant l'abbé *Van Impe* est à Bruges où, sur l'invitation des dames protectrices de son œuvre il donne une conférence sur l'utilité et actualité de son entreprise. Il y connait un grand succès et la presse fit connaître son œuvre et lui assurait ainsi la sympathie des milieux catholiques belges [76].

Le 7 mai 1891 il rend compte à l'Administrateur Général *Van Eetvelde* des résultats de sa conférence de Bruges en ces termes:

J'ai eu la chance de gagner toute la noblesse de Bruges à la cause du Congo. Les dames de la noblesse de Bruges se chargent de tout: voyage, éducation, etc. ... des enfants qui nous arriveront. Je me chargerai du paiement à l'Administration. Monsieur le Ministre sera heureux d'apprendre que je ne suis plus seul à m'occuper de l'éducation de la jeunesse congolaise en Belgique. J'ai placé à la tête de cette œuvre patriotique la ville de Bruges qui est fière de pouvoir prendre cette initiative ... [77].

7. Les appréhénsions de *La Chronique*

C'est durant l'été de 1891 que l'abbé *Van Impe* organisa définitivement son œuvre. Il faisait une propagande assez active pour gagner des sympathisants. Cette œuvre ne pouvait plus longtemps échapper à l'attention de la presse libérale de tendence libre-penseuse. C'est ainsi que le journal bruxellois *La Chronique* du 25 août 1891 s'occupa en ces termes:

Ce n'est un mystère pour personne que l'œuvre civilisatrice entreprise dans l'Afrique centrale par le roi Léopold II devient petit à petit la proie de l'Eglise romaine. Celle-ci est déjà une autorité au Congo. Elle y sera bientôt l'autorité prépondérante: elle y fera la loi.

Du reste, le gouvernement de l'Etat du Congo semble préparer bénévolement son sucide, et se prêter de fort bonne grâce à l'infiltration du catholicisme, qui le caresse aujourd'hui et le dominera bientôt.

Nous trouvons un indice de cette tendance dans une correspondance adressée de Bruxelles au journal *La Fraternité*, organe des intérêts de la race noire, qui s'imprime à Paris.

Nous y lisons: «En Belgique, on cherche à civiliser le Congo, non seulement en y envoyant des missionnaires, des officiers et des jeunes gens dévoués, mais encore en faisant revenir d'Afrique de jeunes noirs qu'on initie graduellement aux principes mêmes de la civilisation pour en faire des civilisateurs eux aussi.»

Suit alors l'annonce de l'œuvre de l'abbé Van Impe. Et *La Chronique* conclut:

L'Institut Saint Louis de Gonzague — son nom le dit assez — est un établissement congréganiste. Son directeur, M. l'abbé Van Impe est, dit-on, un homme de mérite. Mais il n'empêche que les jeunes nègres qu'on éduque à Gyseghem, sortiront de là façonnés en sacristains.

Peu importe du reste. M. abbé Van Impe est bien libre de diriger son enseignement comme il l'entend ... Ce qu'il importe de retenir, c'est que l'Etat du Congo confie à un établissement ecclésiastique le soin de former les jeunes nègres, lesquels retourneront chez eux dans les dispositions que vous pouvez penser.

Ce qu'on semble donc poursuivre aujourd'hui, c'est la cléricalisation bien plus que la civilisation du Congo.

Or, c'est là une faute grave. Car le prosélytisme religieux est la cause de presque tous les mécomptes qu'éprouvent les colonisateurs ...

... Que l'Etat du Congo se borne donc provisoirement à policer les nègres; c'est une tâche déjà assez rude.

Il sera temps après cela de songer à les christianiser — avec leur permission [78].

---

[76] *Pascal Dubois*, op. cit. p. 53—56. [77] *A. M. C.*, Doss. 25/3.
[78] *La Chronique*, 25 août 1891. — *A. M. C.*, Doss. 25/3.

L'auteur de cet article a la pudeur de signer ses élucubrations par les initiales de son nom: *V. de la H.*

Il ne nous semble pas dénué d'intérêt de faire connaître à ce sujet quelle était la véritable position du Gouvernement de l'Etat Indépendant à l'égard de la question que le rédacteur de *La Chronique* venait de soulever. *Van Eetvelde,* Administrateur Général du Departement des Affaires Etrangères, ayant signalé à *Coquilhat,* faisant alors fonction de Gouverneur Général au Congo, que la colonie scolaire de l'Etat à Nouvelle Anvers était confiée à la direction des Missionnaires de Scheut, celui fit cette réflexion à l'Administrateur Général dans sa lettre du 9 octobre 1890:

> Il n'est pas douteux à mon avis ... que l'organisation des colonies d'enfants est du ressort du Département de l'Intérieur, à moins que vous ne considérez les colonies comme œuvres de bienfaisance.
>
> L'obtention de la coopération des Missionnaires exigent en tous cas l'intervention de votre Département, mais si nous donnons aux colonies d'enfants le caractère d'écoles, celles-ci deviennent nettement confessionnelles.
>
> Cette qualité n'offrirait-elle aucun inconvénient au point de vue des sympathies que nous avons à rechercher dans les divers partis politiques belges, dont le point de vue est souvent étroit ...[79]

Voici non seulement les idées personnelles de M. *Van Eetvelde* mais la position de l'Etat Indépendant du Congo au sujet du caractère confessionnel des colonies d'enfants de l'Etat. Nous citons les projets successifs de cette lettre. L'avant-projet fut rédigé par M. *de Cuvelier,* secrétaire général du Département, puis corrigé une première fois par *Van Eetvelde,* qui le retravaillait une deuxième fois avant de le soumettre au Roi. Celui-ci y apporta les derniers changements et fixa le texte à envoyer à *Coquilhat.* C'est donc avec la plus grande attention qu'on a rédigé cette réponse, et c'est à la lumière des projets de lettre que nous devons comprendre le texte un peu laconique de la rédaction définitive [80].

Projet de lettre soumis au Roi [81]	Texte définitif adopté par le Roi [82]
... Je profite de l'occasion pour définir, Monsieur le Gouverneur Général, quelle doit être au sens du Gouvernement la politique à suivre *dans le domaine des choses religieuses, auquel touche précisément la question des écoles en tant que l'instruction y sera donnée par des missionnaires.*	... Je profite de l'occasion pour définir, Monsieur le Gouverneur Général, quelle doit être au sens du Gouvernement la politique à suivre *vis-à-vis des missionnaires belges.*
Je n'ai pas besoin de rappeler à ce propos que les meilleurs esprits ont reconnu l'influence prépondérante que les missions et écoles chrétiennes exercent dans les pays qui s'ouvrent à la civilisation. Des Gouvernements non suspects favorisent de tout leur pouvoir, au dehors, l'action religieuse de leurs compatriotes; ils y voient le meilleur moyen de répandre leur influence morale et	*Nous entendons nous inspirer de l'exemple de tous les Gouvernements qui, sans exception, favorisent de leur mieux l'action des missionnaires nationaux;* ils y voient le meilleur moyen de répandre leur influence morale et

79 *A. M. C.*, Doss. 25/1.
80 *A. M. C.*, Doss. 25/1.
81 Le texte mis en italiques n'a pas été retenu par le Roi.
82 Le texte mis en italiques est de la main du Roi.

politique et un facteur indispensable à une colonisation durable et féconde. *Nous devons nous inspirer de ces vues sans nous arrêter à des appréhensions, au reste peu fondées; nous entendons* suivre à l'égard des missions belges une politique non seulement de neutralité bienveillante, mais de sympathie active et incessante. *Cette politique aura pour effet de rattacher la Belgique au Congo par de nouveaux liens et je ne pense pas qu'elle soit de nature à déplaire aux esprits éclairés d'aucun parti.*

Quant à ceux dont le point de vue est étroit, et dont vous prévoyez quelque peu le mécontentement, j'estime qu'un Gouvernement peut ne pas s'en occuper quand il a la conscience de mettre en œuvre les meilleurs moyens pour assurer le développement moral du pays.

Veuillez...

politique et un facteur indispensable à une colonisation durable et féconde.

Nous tenons à suivre à l'égard des missions belges une politique non seulement de neutralité bienveillante, mais de sympathie active et incessante. *Nous vous prions de la poursuivre et de veiller à ce que nos instructions s'exécutent.*

Veuillez... (s.) Edm. van Eetvelde.

La lettre fut expédiée le 17 décembre 1890.

Il est intéressant de donner le texte du projet de la lettre tel qu'il avait d'abord été rédigé par le chevalier de Cuvelier et une première fois corrigé par van Eetvelde. La partie du projet de lettre soumis au Roi qui a subi des modifications suit la proposition: «Nous devons nous inspirer de ces vues sans nous arrêter à des appréhensions, au reste peu fondées.»

Texte de l'avant projet de M. de *Cuvelier:*

«Il ne faut pas nous dissimuler que pour nous conserver les sympathies d'une grande partie des Belges, nous ne devons pas être hostile à la propagande religieuse, et je crois pouvoir affirmer que cette ligne de conduite n'indisposera contre l'Etat du Congo les esprits éclairés d'aucun parti;

quant aux autres politiciens dont, comme vous le dites, le point de vue est étroit, nous n'avons pas à nous en occuper outre mesure, non seulement parce qu'ils forment minorité, mais encore surtout parce que leur intransigeance se refusera de parti pris à reconnaître le bien fondé de toute politique qui ne serait pas la leur.

Je ne crois donc pas trop m'avancer, Monsieur le Gouverneur Général, en établissant comme principe la nécessité pour nous de protéger et de favoriser les missions et écoles catholiques.

Veuillez...

Texte corrigé de la main de van *Eetvelde:*

L'Etat du Congo entend suivre à l'égard des missions belges une politique non pas de neutralité bienveillante mais de sympathie active et incessante, et il est convaincu que cette ligne politique aura pour effet de créer un nouveau lien entre la Belgique et le Congo et qu'elle aura l'approbation des esprits éclairés de tous les partis.

Si, par malheur, cette politique déplaisait à ceux qui ont le point de vue assez étroit pour nier l'influence moralisatrice du christianisme, vous jugerez sans doute avec moi qu'il n'y aurait pas besoin de s'en préoccuper, car il est certain que leur intransigeance se refusera de parti pris à reconnaître le bien fondé de toute politique qui ne serait pas la leur.

Je ne crois donc pas trop m'avancer, Monsieur le Gouverneur Général, en établissant comme principe la nécessité pour nous de protéger et de favoriser les œuvres religieuses nationales.

Veuillez...

Le 14 février 1891, *Coquilhat* répondit à *Van Eetvelde:*

Quant aux missionnaires, je suis pénétré depuis 1882, c'est-à-dire depuis le jour où j'ai vu les RR. PP. de St. Esprit au Congo, de l'indispensable nécessité pour tout Gouvernement de favoriser de son mieux les missionnaires nationaux ... La politique de sympathie active et incessante est bien la mienne et celle des agents de l'Etat [83].

Cette politique resta toujours celle du Gouvernement central, et chaque fois que des agents subalternes en Afrique voulaient s'en écarter, le Gouvernement rappelait avec fermeté sa politique. A cet égard la lettre de *Van Eetvelde* au Gouverneur Général, datée du 4 mai 1897, est significative:

J'ai eu maintes fois l'occasion de dire, Monsieur le Gouverneur Général, que l'Etat à Nouvelle Anvers [84], qu'on a été d'avis d'y supprimer les leçons de catéchisme.

A ce propos, je crois qu'il n'est pas superflu de rappeler encore à nos agents la ligne politique que l'Etat s'est tracée à l'égard des missionnaires catholiques [85].

J'ai eu maintes fois l'occasion de dire, Monsieur le Gouverneur Général, que l'Etat considérait comme l'un de ces devoirs de favoriser de tous ses moyens l'œuvre d'éducation chrétienne poursuivie par eux. En ne se plaçant même qu'à un point de vue uniquement politique, il envisage les missions catholiques comme des facteurs importants de l'œuvre civilisatrice entreprise au Congo, et il estime qu'en travaillant à leur développement et à l'extension de leur influence sur les indigènes, il pratique l'un des moyens les plus efficaces et les plus féconds de moralisation et de régénération des populations natives.

Dans cet ordre d'idées, il faut considérer comme solidarisées l'action de l'Etat et celle des missionnaires, et les efforts de ces derniers en vue de propager la morale chrétienne doivent être, de la part des agents du Pouvoir, l'objet non pas d'une simple neutralité bienveillante mais bien d'une active coopération. Les enseignements religieux produiront des résultats d'autant plus sensibles auprés des indigènes que ces enseignements seront encouragés par ceux qui représentent à leurs yeux la puissance et l'autorité. Cette identification entre l'action du pouvoir civil et l'action religieuse a toujours sur le terrain colonial paru nécessaire aux meilleurs esprits. «Si on peut arriver par la force, a écrit Jules Simon, c'est par l'idée seule qu'on peut durer, et l'idée, pour les barbares, c'est l'idée religieuse.» — «La laïcisation, disait un homme d'Etat français, n'est pas un article d'exportation.»

Vous ne sauriez trop insister auprès de tous nos agents, Monsieur le Gouverneur Général, pour qu'ils se pénètrent de l'idée qu'ils serviront à la fois les intérêts de la civilisation et ceux de l'Etat en s'associant, en quelque sorte, aux travaux d'évangélisation des missionnaires.

Je vous prie d'envoyer copie de la présente lettre aux agents de l'Etat.

(s.) Edm. van Eetvelde [86].

8. Développement de l'Œuvre

L'abbé *Van Impe* avait été heureux de recevoir dans son institut les deux garçons que le P. *Cambier* avait amenés du Congo en 1891 il écrit au baron *L. de Béthune:*

Grâce à Dieu nos affaires du Congo marchent bien. Toute la Belgique s'intéresse à l'œuvre de l'éducation de la jeunesse congolaise en Belgique, et heureusement, j'ai eu l'honneur de gagner à cette œuvre tout ce qu'il y a de grand et de noble en Belgique. L'affaire est gagnée. Les enfants marchent bien. Pour vous donner une preuve

---

83 *A. M. C.*, Doss. 25/1.

84 Cette année les Pères de Scheut remirent la direction de la colonie scolaire aux agents de l'Etat à Nouvelle-Anvers.

85 Le donnement ne parle que des missions catholiques parce que celles-ci étaient à cette époque les seules missions nationales belges au Congo.

86 *A. M. C.*, Doss. 25/1.

que l'administration du Congo est bien d'accord avec moi, j'ai l'honneur de vous donner communication de la lettre que j'ai reçue, il y a quelques jours [87].

Et l'abbé cite alors la lettre que lui avait adressée *M. Fuchs*, Gouverneur Général f. f. du Congo dans laquelle celui-ci s'exprima en ces termes:

Je vous suis profondément reconnaissant de l'ardeur que vous apportez à l'évangélisation des enfants noirs que nous parvenons à arracher à la barbarie et du précieux concours que vous donnez ainsi à la grande œuvre du Roi-Souverain ... Je fais les vœux les plus sincères pour la réussite de votre noble entreprise et vous donne la promesse formelle d'y contribuer dans la mesure de mes pouvoirs [88].

Dès le mois de février 1892, l'abbé *Van Impe* s'occupa à former un Comité de dames qui patronerait l'œuvre de l'éducation de la jeunesse congolaise en Belgique. Toute idée de s'occuper des écoles congolaises y était maintenant étrangère. La Baronne *Léon de Béthune* fut invitée de se joindre aux dames de Bruges dans ce comité [89].

Chaque fois que durant cette année l'abbé *Van Impe* pouvait se réjouir de l'arrivée d'un nouveau garçon ou d'une fille du Congo, il en profita pour signaler au baron *Léon de Béthune* «que l'Etat Indépendant du Congo était d'accord avec lui» [90], «qu'il appréciait très hautement l'œuvre» [91] et «que tout le monde était d'accord avec lui pour voir dans l'œuvre de l'éducation de la jeunesse congolaise en Belgique le moyen sûr pour marcher à la civilisation du peuple noir» [92]. Il obtint de la Reine que Sa Majesté acceptât d'être marraine de la première fille congolaise baptisée solennellement à Bruges à la chapelle du Saint Sang par Mgr. *Felix de Béthune* le 19 avril 1892 [93]. A cette occasion le comité des dames protectrices de l'œuvre fut constitué sous le haut patronage de la Reine et de la Comtesse de Flandre [94]. On fonda un organe de l'œuvre de l'éducation des jeunes congolais en Belgique qui prenait pour titre *Revue religieuse* [95].

Durant cette année de 1892 deux garçons et dix filles arrivèrent du Congo par les soins de l'administration de l'Etat Indépendant. Tandis que les garçons furent adoptés par l'abbé *Van Impe* dans son établissement de Gijzegem, les filles furent placées chez les Sœurs de la Charité de Gand, chez les Sœurs Josephines de Herdersem lez Alost, à Oetingen dans le Brabant, à Maaseik chez les dames Ursulines, chez les Sœurs Apostolines à Wetteren, chez les Sœurs Josephines à Lierde-Sainte-Marie, au pensionnat de Notre Dame du Refuge à Looz dans le Limbourg [96].

Appréciant le zèle de son ami, le baron *Léon de Béthune* sollicita en sa faveur près de l'Administration congolaise la récompense d'une distinction. Il écrivit à *Van Eetvelde* en ces termes le 19 juillet 1892:

---

87 *L. d. B.*, Doss. XII, nº 39.
88 *L. d. B.*, Doss. XII, nº 39. Voir aussi texte de la lettre dans *Dubois Pasc.*, op. cit. p. 99—100.
89 *L. d. B.*, Doss. XII, nº 40. Lettre de l'abbé *Van Impe* au baron *L. de Béthune* du 20 février 1892.
90 *L. d. B.*, Doss. XII, nº 42.
91 *L. d. B.*, Doss. XII, nº 43.
92 *L. d. B.*, Doss. XII, nº 44.
93 *L. d. B.*, Doss. XII, nº 42, l'abbé Van Impe au baron le 24 avril 1892. — Voir aussi *Pascal Dubois*, op. cit. p. 120.
94 *Pascal Dubois*, op. cit. p. 122.
95 Imprimerie Coppin Goine, Ath.
96 *Pascal Dubois*, op. cit. passim.

Permettez-moi de vous rappeler le dévouement constant de cet ami d'ancienne date et les services réels qu'il a rendus à l'Etat d'abord en éduquant gratuitement plusieurs de ses sujets ensuite en provoquant dans toute une partie du pays de vives sympathies pour le Congo [97].

C'est le 9 août 1892, à la distribution des prix à l'institut de Gijzegem que M. *Bærts,* chef de cabinet de M. *Van Eetvelde,* remit à l'abbé *Van Impe* la distinction de l'Ordre royal du Lion du Congo [98].

L'Œuvre se développa progressivement. Le 8 décembre 1892 l'abbé *Van Impe* écrit à *Van Eetvelde:*

J'ai l'honneur de vous communiquer la lettre que je viens de recevoir de M. le juge Goddijn de Gand. Le Comité se forme à Gand pour l'œuvre de l'éducation des jeunes congolais en Belgique. J'ai permis de former à Gand un comité composé de catholiques et de libéraux. Comme j'ai eu l'honneur de vous le dire, mon opinion est que l'œuvre du Congo est trop grande pour nous occuper de politique.

... Je crois que c'est un moyen de m'emparer un peu de la rédaction, de la presse qui peut quelque fois faire beaucoup de mal... [99]

A la suite d'une fête à Gand, où figuraient également les enfants congolais de l'abbé *Van Impe,* un comité de messieurs fut formé le 20 décembre 1892 pour s'occuper de l'éducation des garçons congolais [100].

A Louvain, ce fut l'abbé *Temmerman* qui, après avoir vu les enfants congolais assister à une fête qui eut lieu dans cette ville, offrit sa collaboration à l'abbé *Van Impe* et il devint bientôt sous-directeur de l'œuvre. A eux deux, ils rèvaient de donner à cette œuvre une extention toujours plus grande, et l'abbé *Van Impe* demanda en février 1893 au Gouvernement de l'Etat Indépendant de bien vouloir lui envoyer six garçons et vingt-cinq filles [101].

Le Frère *Pascal Dubois* conclut son livre par cette réflexion: «Il nous est donc permis d'entrevoir l'arrivée de nombreux enfants congolais. Elle semble donc pleine de promesse, cette Œuvre de l'Education des Jeunes Congolais en Belgique» [102].

9. La fin de l'œuvre

En 1894, alors que les Pères de Scheut et les Pères Jésuites ainsi que les Sœurs de Charité et les Sœurs de Notre Dame de Namur dirigeaient des colonies d'enfants au Congo, il devint évident qu'aux yeux de l'Etat Indépendant du Congo l'œuvre de l'abbé *Van Impe* et de ses associés n'avait plus de raison d'être. Les enfants congolais devaient être éduqués au Congo. Aussi, le 14 septembre 1894, l'Administrateur Général de l'Intérieur, M. *Liebrechts,* adressa le rapport suivant au Roi:

Au Roi,
Sire,

J'ai l'honneur de porter à la connaissance de V. M. que M. Van Eetvelde est d'avis de remercier l'Œuvre de l'éducation des jeunes congolais de son dévouement à la cause qu'elle sert, mais de lui faire connaître en même temps que le Roi est d'avis que cette éducation doit se poursuivre au Congo même dans le milieu où les noirs sont appelés à vivre.

---

97 *L. d. B.,* Doss. XII, nº 46.
98 *Pascal Dubois,* op. cit. p. 149—150.
99 *A. M. C.,* Doss. 25/3.
100 *Pascal Dubois,* op. cit. p. 174.
101 *Pascal Dubois,* op. cit. p. 174.
102 *Pascal Dubois,* op. cit. p. 174.

M. Van Eetvelde a déjà, à plusieurs reprises, exposé cette manière d'envisager la question à l'abbé Van Impe.

Comme la question ne semble pas avoir un caractère urgent, le Secrétaire d'Etat propose avec l'autorisation de V. M. de soumettre à l'approbation du Roi un projet de réponse [103].

Nous ne connaissons pas la réponse du Roi ni le projet de lettre dont il s'agit. Peut-être s'était-on contenté d'arrêter l'envoi d'enfants congolais. En tout cas au début de décembre 1894 le baron *de Béthune* fut chargé d'accompagner le baron *Dhanis* à Gijzegem et de faire connaître à cette occasion à l'abbé *Van Impe* l'intention du Gouvernement de songer à établir les enfants éduqués en Belgique au Congo. Le 29 décembre 1894 l'abbé *Van Impe* écrivait à ce propos à *Van Eetvelde* en ces termes:

J'ai l'honneur de vous remercier bien cordialement de la bonté que vous avez eu de m'envoyer M. le Baron de Béthune. Tout a été au mieux. M. le Baron Dhanis a été enchanté des bonnes dispositions de nos enfants. On a parlé beaucoup du bien que feront nos enfants au Congo, surtout s'ils ont une localité où ils seront entre eux. M. le Baron de Béthune dira qu'une localité aux environs des Trappistes [104] serait favorable aux enfants.

Veuillez, Monsieur le Secrétaire d'Etat [105], faire votre choix de 500 hectares de terre. Une fois la localité connue, nous en parlerons à nos enfants. C'est un stimulant de plus pour travailler activement et de gagner des personnes pour le Congo [106].

Les choses n'allaient pourtant pas si vite que ne l'espérait l'abbé *Van Impe*. Le 2 janvier 1896, répondant à une lettre de l'abbé dans laquelle celui-ci rappela l'idée d'une colonie agricole pour ses enfants au Congo, M. *Van Eetvelde* écrivait:

En réitérant ici mes vœux pour la bonne réussite de vos entreprises chrétiennes et en vous félicitant particulièrement de la persévérance de vos efforts pour arriver à donner une bonne éducation à nos jeunes congolais, je remplis un agréable devoir. En ce qui concerne spécialement votre projet de créer un village congolais, l'intérêt que je porte à votre œuvre m'engage à vous dire qu'à mon avis, ce n'est pas actuellement le moment de faire semblable création [107].

Le 24 août 1897 l'abbé *Van Impe*, qui n'avait plus reçu de nouveaux pupilles congolais, demandait à l'Administration congolaise de retenir en Belgique quelques enfants des familles indigènes qui étaient venu illustrer l'exposition de Tervuren. Il leur donnerait une solide éducation avant de les renvoyer dans leur pays natal. Ce à quoi l'Administration fit répondre le 26 août 1897 en ces termes:

En vous présentant ses meilleurs compliments et en rendant hommage à vos bonnes intentions, M. le Secrétaire d'Etat me charge de vous faire savoir que le Gouvernement a décidé de ne plus donner de développement à l'œuvre d'éducation des noirs en Belgique et de faire instruire les jeunes noirs au Congo même. De l'avis du Gouvernement et des missionnaires, l'éducation doit être donnée aux noirs dans le milieu même où ils doivent vivre [108].

Déjà plusieurs enfants étaient retournés au Congo en 1898. Le 27 novembre 1898 l'abbé *Van Impe* écrivait une lettre à M. *Van Eetvelde* dont nous extrayons les passages suivants:

---

[103] *E. V. E.*, Doss. 31.

[104] Les PP. Trappistes sont partis pour le Congo le 6 avril 1894.

[105] M. *Van Eetvelde* était nommé Secrétaire d'Etat de l'E. I. C. le 1er septembre 1894. Sur M. *Van Eetvelde*, voir Biographie Coloniale Belge, t. II, 1951, col. 327—351. *(J. Stengers)*.

[106] *E. V. E.*, Doss. 165.

[107] *A. M. C.*, Doss. 25/3.

[108] *A. M. C.*, Doss. 25/3.

J'ai l'honneur de vous faire savoir que vers la fin de ce mois Léopold Vivi [109] et son compagnon se marient à l'Eglise de Boma avec deux de nos filles envoyées chez les Sœurs franciscaines il y a quatre mois. J'ai été heureux d'apprendre cette bonne nouvelle; nous aurons ainsi des ménages chrétiens et civilisés au Congo. J'ai aussi reçu des lettres de nos autres garçons retournés au Congo, me demandant pour femme une jeune congolaise de Gyseghem. Les Sœurs de Gand m'ont écrit il y a huit jours que je puis envoyer deux filles chez leurs Sœurs à Moanda pour y rester jusqu'à ce qu'elles se marient ...

L'année prochaine je désire commencer nos plantations, notre petit commerce au Congo. J'aurai un homme ou deux de confiance pour les accompagner ... Monsieur le Secrétaire d'Etat m'a promis cinq cents hectares de terre. Je voudrais les avoir non loin de Boma. Je veux montrer à la Belgique ce que j'ai pu faire et fermer aussi la bouche à ceux qui ont critiqué mon œuvre congolaise, comme on a critiqué en général tout ce qui regarde le Congo [110].

L'idée de ce village chrétien ne put se réaliser.

En novembre 1899 le chevalier *de Cuvelier* prit la décision de faire rentrer au Congo tous les enfants noirs de Gijzegem, d'après ce que nous apprend une lettre de M. *Bærts* au baron *Van Eetvelde* [111], datée du 16 novembre 1899 [112].

* * *

Comme nous le disions au début de cette étude, nous n'entendons pas discuter la valeur intrinsèque de l'entreprise généreuse de l'abbé *Van Impe* et de ses associés. Nous devons admirer la persévérance avec laquelle ils se sont dévoués à une cause noble et juste. La présence des enfants congolais en Belgique a eu surtout une valeur de propagande, c'était plutôt un facteur psychologique en faveur de l'œuvre congolaise du Roi en général près des Belges qu'un facteur éducatif pour la jeunesse congolaise.

A l'historien, le dépouillement des documents, se rapportant à cette œuvre de l'abbé *Van Impe* et qui sont éparpillés dans différents dépôts d'archives congolaises, permet de mieux se rendre compte des principes directeurs de la politique scolaire suivie dès 1888 par le Gouvernement de l'Etat Indépendant. C'est surtout à ce point de vue que l'étude de l'œuvre de l'éductaion des jeunes congolais en Belgique nous a intéressé.

---

109 C'est le nom du premier enfant congolais adopté par l'abbé Van Impe.
110 *E. V. E.*, Doss. 12.
111 M. *Van Eetvelde* fut créé baron en octobre 1897.
112 *E. V. E.*, Doss. 48.

Das Pressewerk in den Missionen der Weißen Väter

Von P. Josef *Brunner*, W. V., Luzern

Schon immer war die Presse in den Missionsländern ein wichtiges Hilfsmittel, das die mündliche Verkündigung wirksam ergänzte.

Beim heutigen Fortschritt der Schulbildung aber wächst unaufhaltsam die Zahl jener, die nach Lektüre suchen. Diesem Drang müssen wir möglichst entgegenkommen durch gute Zeitungen, Broschüren, Bücher für alle Altersstufen. Allzu zahlreich ist ja auch in den Missionen die farblose Presse oder jene, die dem christlichen Geist entgegengesetzte Ziele sucht.

Die Presse ist ein kostbares Mittel des Apostolates in den Händen der Missionare; denn die Veröffentlichungen in den verschiedensten Sprachen erreichen eine zahlreiche Leserschar, darunter viele, die keine andere Möglichkeit besitzen, die katholische Lehre kennen zu lernen. Trotz Kino und Radio bleibt die Presse das mächtigste Mittel, um unter den Menschen Wahrheit oder Lüge zu verbreiten. Nachdem heute so viele ihre Anstrengungen verdoppeln, die jungen Völker zu verführen, wäre es für den Missionar unverzeihlich, wenn er nicht aufs äußerste die Möglichkeiten von Zeitung und Buch benützen würde, um die Lehre der Kirche über die brennenden Fragen der heutigen Zeit bekannt zu machen.

«Darum soll überall eine machtvolle katholische Presse aufgebaut werden. Das Generalkapitel der Weißen Väter drückte 1947 seinen Wunsch aus, es möchte für dieses besondere Apostolat, das an Wichtigkeit beständig zunimmt, fähiges und spezialisiertes Missionspersonal ausgebildet werden [1].»

Das Presseapostolat ist vielseitig. Es fallen darunter der Druck und die Verbreitung der religiösen Unterrichts- und Andachtsbücher (Bibel, Katechismus, Gebetsbücher), sodann sehr oft die Schulbücher für den profanen Unterricht, Kleinschriften, Broschüren und hagiographische Bücher usw., und schließlich das weite Feld des eigentlichen Presseapostolates durch Zeitungen und Zeitschriften.

Auf diese letzte Kategorie beschränken wir uns, wenn wir hier vom Pressewerk in den Missionen der Weißen Väter schreiben. Wir durchgehen dabei die vier großen Gruppen, in welche sich die Missionsarbeit der Weißen Väter in Afrika aufteilt [2].

1. Nordafrika

Im Dienste der Einheimischen stehen zwei Zeitschriften: das *«Bulletin de l'Association amicale»* richtet sich an alle ehemaligen Schüler, die das Kollegium der Weißen Väter in Beni Yenni (Kabylien) besucht haben. Die Vierteljahrsschrift, gegründet 1946, berichtet jeweils auf 50 Seiten vom Leben der Ehemaligen, aber auch von den vielen Problemen der Bevölkerung. Die zweimonatliche, polykopierte Zeitschrift *«La Ruche»* ist für ehemalige Schülerinnen der Weißen Schwestern in den verschiedenen Haushaltungsschulen Kabyliens bestimmt (seit 1940). Sie handelt über grundsätzliche Erziehungsfragen, über die Gebräuche der Kabylenfrauen und führt den hauswirtschaftlichen Unterricht gewissermaßen fort. Sie wird in Fort National von Weißen Schwestern redigiert. — Die beiden Zeitschriften bedienen sich der kabylischen und der französischen Sprache, haben unter den Lesern regelmäßig Mitarbeiter und suchen die herzlichen Bindungen zwischen Erziehern und Ehemaligen zu pflegen.

---

1 Directoire des Constitutions, Société des Pères Blancs, 1952, 315.

2 Eine Zusammenstellung der «katholischen Zeitungen und Zeitschriften Afrikas» mit 342 Nummern findet sich bei Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum, XX (Freiburg, 1954), 716—742. Für Nordafrika vgl. auch die Hinweise von P. Hengartner, Die Missionspresse der Weißen Väter im Dienste Nordafrikas. NZM 1955, 68.

Die über Tunesien hinaus bekannte Vierteljahresschrift *«JBLA»* ist mehr sprachwissenschaftlich und soziologisch gehalten. 1938 gegründet vom «Institut des Belles Lettres Arabes» in Tunis, bringt sie in arabischer oder französischer Sprache Aufsätze über Geschichte, Kultur, Sprache, aber auch über unmittelbare Gegenwartsprobleme. Dem Redaktor, P. Demeerseman, W.V., Tunis, stehen europäische und arabische Autoren zur Seite. Obwohl die Zeitschrift (mit zirka 500 Seiten im Jahr) nur eine Auflage von 1200 Exemplaren hat, ist ihr Einfluß im geistigen Leben Tunesiens, auch unter den Kolonisten, beträchtlich.

An einen besonders soziologisch interessierten Kreis richten sich die *«Etudes sociales nord-africaines»* (ESNA). Sie werden in Paris monatlich herausgegeben von einer Gruppe von Weißen Vätern, die sich speziell mit den nordafrikanischen Arbeitern in Frankreich befassen. Diese Studien über die Probleme dieser Arbeiter und ihre aufklärenden Hefte an die arabische Arbeiterschaft selber wirken viel Gutes.

Etwas abseits von den vorhergehenden Publikationen steht die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift *«Proche Orient Chrétien»*. Sie wird von den Weißen Vätern des Priesterseminars St. Anna in Jerusalem herausgegeben. Sie wirdmet sich dem Studium des Sinnes und der Methoden des Apostolates im Nahen Orient und möchte so objektiv als möglich die Strömungen und Ereignisse im Leben der verschiedenen östlichen Kirchen wiedergeben. Auch ihr Ziel ist also in etwa apostolisch [3].

2. *Französisch-Westafrika*

In mehreren großen Missionsgruppen haben die Bischofskonferenzen die Gründung von gemeinsamen Zeitungen an die Hand genommen. So wurde den Weißen Vätern der Aufbau einer Zeitung übertragen, die für die einheimische Elite von Französisch-West- und Äquatorialafrika gedacht ist.

Im Jahre 1947 gegründet, hat heute *«Afrique Nouvelle»* eine Auflage von etwa 10 000 Exemplaren und erscheint in Großformat. Der Redaktorenstab in Dakar besteht aus zwei journalistisch ausgebildeten Weißen Vätern und mehreren europäischen und afrikanischen Laien. Die Zeitung wird heute in der Druckerei der Paulusschwestern (aus Fribourg) in Dakar gedruckt.

Durch ihre Informationen und grundsätzlichen Artikel trägt sie katholisches Gedankengut in die Kreise der Lehrer, der Staatsbeamten, der Politiker und der übrigen Gebildeten aller Grade. Sie beschäftigt sich viel mit dem Problem der gegenwärtigen Entwicklung in Afrika; dabei darf sie auf eine außerordentlich rege Mitarbeit der Leser zählen. So behandelten (Herbst 1955) viele Artikel aus den verschiedensten Leserkreisen das brennende Rassenproblem. Aufsehen erregten z. B. auch ihre Enthüllungen über den modernen Sklavenhandel von Westafrika nach Arabien. Und im Kampf gegen den zunehmenden Alkoholismus im Schwarzen Kontinent leistet sie viel zur Aufklärung der Leser. Pressekomitees in einzelnen Städten sorgen für die Verbreitung. Dank der Zusammenarbeit der Missionare der verschiedenen Gesellschaften wird diese gemeinsame Wochen-

[3] Vgl. NZM 1952, 118.

zeitung immer größeren Einfluß ausüben auf die christliche Entwicklung in diesem Teile Afrikas. Wie der Jahresbericht 1953/54 berichtet, gibt selbst die gegnerische Presse die Bedeutung von «Afrique Nouvelle» in Französisch-Afrika zu. Wählte doch die Vereinigung der Berufsjournalisten von Französisch-Westafrika und Togo den Chefredaktor dieser Zeitung zu ihrem Präsidenten [4].

(Daneben wird auch die katholische Presse des Mutterlandes tatkräftig gefördert, z. B. «La Croix», «La vie catholique», etc., weil ja diese Länder als Teile der «Union Française» in mancher Beziehung mit Frankreich verbunden sind.)

Seit kurzem reiht sich unter die Lokalpresse von Bamako (Sudan) das bescheidene polykopierte Blatt *«Servir»* ein. Von der Mission herausgegeben, dient es der sozialen Arbeit in der Stadt und soll den damit interessierten «évolués» als Wegleitung dienen.

In der Erzdiözese Ouagadougou (Haute-Volta) besteht ein Verbindungsorgan unter den ehemaligen Schülern des Kleinen Seminars (in Pabré), die aus den verschiedensten Gründen ihre klerikalen Studien nicht fortgesetzt hatten. Um weiterhin engen Kontakt unter ihnen und den Missionaren zu unterhalten, gründete man die Trimesterzeitschrift *«Amis de Pabré»*. Sie wird in der Druckerei der einheimischen Brüder bei Ouagadougou gedruckt und erscheint in französischer Sprache (denn die Leser stammen aus rund 20 Sprachgebieten!). Sie enthält Nachrichten über die Ehemaligen und grundsätzliche Artikel über Apostolat und religiöse Weiterbildung. So hilft die Redaktion (teils der Rektor des Seminars, teils einheimische Priester), daß diese katholische Elite mit ihr und unter sich den geistigen Kontakt pflege.

Kürzlich wurden durch die Initiative der Missionare die katholischen Lehrer der offiziellen Staatsschulen in einer Gruppe zusammengefaßt. Um ihnen in einem oft wenig religiösen Milieu zu helfen, echt christlich zu leben und zu denken, erhalten sie alle drei Monate eine speziell für sie geschaffene *Zeitschrift*, die sie neben dem jährlichen Einkehrtag untereinander verbindet.

Für ihre zahlreichen Katechisten druckt die Diözese Koudougou (Haute-Volta) ein *«Bulletin mensuel»*. Es enthält eine religiöse Seite, Ratschläge katechistischer Pädagogik, Nachrichten von der Diözese, von Afrika und der ganzen katholischen Welt. Die französische Sprache wird von allen Katechisten der verschiedenen einheimischen Dialekte verstanden.

3. Englisch-Ostafrika

Infolge der viel früheren Erschließung dieser Missionsgebiete hat sich auch das katholische Pressewerk hier besser entwickelt.

Die «Tanganyika Mission Press» in Kipalapala (Erzdiözese Tabora) ist heute die große Druckerei für die zentralafrikanischen Missionen im Tanganyika, die auch andere Missionsgesellschaften bedient. Die Zahl von

[4] Ein Generalgouverneur urteilte: «Je ne partage pas tous les points de vue d'„Afrique Nouvelle", mais j'estime qu'il est le seul vrai journal qui mérite ce nom parmi toutes les feuilles paraissant en Afrique Occidentale Française.» (Pères Blancs, Bulletin Trimestriel, Paris, 1955, Nr. 118, p. 21.)

213 000 Büchern, die innerhalb 2 Jahren (1952—54) gedruckt wurden, gibt uns ein Bild von ihrer Bedeutung.

Hier erscheint auch eine Zeitung, die — anfänglich nur für Tabora bestimmt — im Jahre 1950 von den Ordinarien des Tanganyika-Territory als gemeinsame katholische Zeitung angenommen wurde. *«Kiongozi»* («der Führer») wird in Swahili gedruckt. Vorläufig noch Monatsschrift (in Großformat), wird sie wohl bald zu einer Wochenzeitung gewandelt. Bereits zählt sie rund 10 000 Abonnenten und wird besonders von der gebildeten Schicht, auch außerhalb des Tanganyika, gelesen. Der Redaktorenstab besteht aus einem journalistisch ausgebildeten Weißen Vater (gegenwärtig P. A. A. van Oostrom) und einem einheimischen Priester.

Neben dieser gemeinsamen Zeitung bestehen in den einzelnen Missionsgebieten Publikationen, die sich an verschiedene Sprachgruppen wenden.

a) Uganda

Die älteste Zeitung in den Missionen der Weißen Väter ist heute 45 Jahre alt. Am 1. Januar 1911 wurde *«Munno»* («Dein Freund») gegründet. Zuerst Monatsschrift ist sie heute zur Wochenzeitung der Erzdiözese Rubaga mit 8000 Abonnenten herangewachsen. In der modern ausgerüsteten Missionsdruckerei von Kisubi wird sie gedruckt und hat einen Umfang von acht, z. T. illustrierten Seiten. Schon immer war ihr Ziel die Erhaltung und Verteidigung der katholischen Rechte in diesem Lande verschiedener Religionsgemeinschaften. Neben dem Informationsteil reserviert «Munno» auch der Lokalgeschichte einen gebührenden Platz. Die Redaktion besorgt der einheimische Priester Fr. Kisabwe mit einheimischen Mitarbeitern.

In verschiedenen Posten der Erzdiözese unterhalten polykopierte Pfarrblätter die Bindung unter den Pfarrangehörigen.

Die Diözese Mbarara besitzt eine in Kisubi gedruckte Zeitung *(«Mwebingwa»* = «Schützender Ort»), die in 4000 Exemplaren verbreitet ist. Die Redaktion wird von einem Missionar besorgt. Diese Zeitung ist die einzige der Gegend in der Eingeborenen-Sprache. Sie wird sowohl von der Regierung als auch von weitesten Kreisen dieser Bevölkerung geschätzt. «Der Hauptredaktor», schreibt ein Jahresrapport, «hat der Zeitung einen so einheimischen Ton gegeben, daß jedermann den Eindruck hat, daß dies wirklich *ihre* Zeitung ist.»

Die Monatsschrift für die Lehrer und Lehrerinnen, *«Ructa»* (*R*wenzori *U*ganda *C*atholic *T*eachers *A*ssociation) betreut der Sekretär der katholischen Schulen der Diözese. Sie geht an alle 500 Lehrer.

b) Tanganyika

Die beiden Diözesen Bukoba und Rutabo verfügen über eine Zeitung in der Ruhaya-Sprache, *«Rumuli»* (die Fackel). Sie wird in der Missionsdruckerei von Bukoba hergestellt und erscheint monatlich in einer Auflage von 2000 Exemplaren. Sie dient sowohl der religiösen Unterweisung als auch dem lokalen Nachrichtendienst und hat einen Missionar, P. Werlen, als Redaktor.

Seit 1953 besteht auch ein Monatsblatt für die Mitglieder des 3. Ordens des hl. Franziskus, «Burura», das unabhängig von der Mission erscheinen kann.

Obwohl nicht zum Pressewerk der Weißen Väter gehörend, darf die ganz einheimische Zeitung «Bukya na Gandi» doch hier erwähnt werden. Der initiative Gründer und Redaktor dieser Wochenzeitung ist ein ehemaliger Seminarist, Mr. Ewald Munseri. Unter mühsamer Arbeit hat er mit eigener Kraft ein Pressewerk errichtet, das den Missionaren wertvolle Hilfe leistet und alle Hochachtung verdient.

Für die Diözesen Mwanza und Maswa besteht seit 1948 die monatlich in der Kisukuma-Sprache erscheinende Zeitung *«Lumuli»*, 16 Seiten stark. Sie hat heute eine Auflage von 5000 und wird in Kipalapala (Tabora) gedruckt. Dem kürzlich neu ernannten Redaktor P. Karl Zimmermann stehen schwarze Mitarbeiter zur Seite. Von vielen Nichtkatholiken gelesen, ist dieses Organ zu einem wertvollen Mittel des Apostolates geworden.

Die Mitglieder der Katholischen Aktion dieser Diözesen besitzen ein besonderes Blatt in einheimischer Sprache.

Erwähnenswert ist in der Diözese Karema das Spezialorgan *«Aksio Katoliki»*. Es wurde schon 1925 vom damaligen Bischof und späteren Generalobern der Weißen Väter, Mgr. J. M. Birraux, gegründet. Der Großteil des in Swahili gedruckten Textes dieser Schrift stammt von den Lesern selber.

Eine Zeitschrift eigener Art ist die *«Gazeti ya mapendo»*, in Swahili. Sie verbindet die verschiedenen Gemeinschaften einheimischer Schwestern untereinander. Eine schwarze Schwester zeichnet als Redaktorin dieses zweimonatlichen Blattes.

c) Rhodesien und Nyassaland

In Bembeke (Nyassaland) begann die Mission im Jahre 1932 ein bescheidenes Pressewerk mit dem Erscheinen der Zeitung *«Katolika»*. Es wurde beständig weiter ausgebaut, siedelte nach dem zur Bischofsstadt gewordenen Likuni und leistet heute dank moderner Maschinen wertvolles Presseapostolat. Anstelle des ehemaligen «Katolika» erscheint seit 1950 die stattliche, z. T. illustrierte Zeitung *«The African»*. Bereits hat ihre Auflage die 10 000 Exemplare überschritten, die alle zwei Wochen in Nyassa und Nordrhodesien, sogar bis in die Südafrikanische Union gelesen werden. Drei Sprachen: Englisch, Cinyanja und Citumbuka teilen den Zeitungstext unter sich auf. Der Redaktorenstab besteht aus einem Missionar und mehreren einheimischen Laien. Die Zeitung bringt unter anderm eine eigene Chronik über die hier gebrauchten einheimischen Sprachen. Man rühmt ihr nach, sie schreibe als einzige die einheimische Sprache richtig.

«Likuni Press» wird weiterhin ausgebaut, um zu einem großen Zentrum der katholischen Presse zu werden.

4. Belgisch-Afrika

Noch weiter vorangeschritten ist das gesamte Presseapostolat in den Missionen von Belgisch-Afrika, besonders in Ruanda und Urundi.

Die «Presses Lavigerie» in Usumbura (Urundi), kaum 10 Jahre alt, bewältigt heute den Druck einer ständig wachsenden Menge von Schul-

büchern; zählt doch Urundi 240 000 Schüler, die zum großen Teil mit Schulmaterial versorgt werden müssen. Ebenso steigen die Auflagen der Katechismen, Gebetbücher in verschiedenen Sprachen für die 1,3 Millionen Christen und Taufschüler Urundis und die Christen der Nachbarvikariate. Der Bedarf nach intellektueller Nahrung dieser Christen wird immer größer, besonders da für alle jungen Taufschüler die Fähigkeit zu lesen verlangt wird. Ähnliches ist zu sagen von der großen Missionsdruckerei *Kabgayi*, die für die Bedürfnisse von Ruanda sorgt. In ihren Werkstätten arbeiten heute neun moderne Druckerpressen.

«Hodi» («Laß mich herein») ist die große, monatlich erscheinende Zeitung für das katholische Volk im Ostkongo. 1940 gegründet, wird sie in den erwähnten «Presses Lavigerie» in Usumbura gedruckt und erreicht heute eine Auflage von 30 000. Die Redaktion in Bukavu zählt eine Reihe einheimischer Mitarbeiter.

Für Gebildete und die Europäer des Ostkongo wurde erst vor einem Jahr eine Wochenzeitung in Großformat herausgegeben, die durch ihre moderne Aufmachung und ihr mutiges Eingreifen in die neuesten politischen Geschehen eine wichtige Aufgabe übernommen hat: *«Temps Nouveaux d'Afrique»*. Ihr Text ist französisch, um so einen möglichst weiten Kreis von Gebildeten zu erfassen. Der Druck, wöchentlich 5000 Exemplare, wird ebenfalls durch «Presses Lavigerie» besorgt.

Hier erscheint auch die Zeitung für das Landvolk von Urundi, *«Ndongozi»* («der Führer»), eine Monatszeitung, die 18 500 Abonnenten zählt.

Und für die berufliche Weiterbildung der Lehrer besteht *«La revue pédagogique de l'Urundi»*, mit 1800 Abonnenten. Die Artikel erscheinen in Kirundi oder Französisch.

Zudem besorgt «Presses Lavigerie» für das Apostolische Vikariat Bukavu den Druck einer umfangreichen Monatsschrift von 32 Seiten, *«L'Aurore»*. Von einem Weißen Vater in französischer Sprache redigiert, ist sie an die Evoluierten gerichtet und erreicht seit ihrer Gründung im Jahre 1951 die Zahl von etwas über 1000 Abonnenten, die sich allerdings über das Vikariat hinaus besonders in die angrenzenden Gebiete verteilen.

Die illustrierte Zweimonatsschrift *«Pedagojia»*, französisch und swahili, richtet sich an die zahlreichen Lehrer vom Ostkongo. Unter der Leitung von P. Thuysbaert, W.V., vom Centre pédagogique Bukavu, arbeiten auch einheimische Seminaristen an der Redaktion. Die Zeitschrift, 32 Seiten stark, zählt 3500 Abonnenten und wurde 1948 gegründet.

Für die Gruppen der Katholischen Aktion unter den Europäern wird monatlich die Zeitschrift *«Etapes»* veröffentlicht (Auflage 500).

Diese einfache Aufzählung beweist, daß die «Presses Lavigerie» in Usumbura eine gewaltige Aufgabe bewältigen für die katholische Presse.

Aus der Missionsdruckerei Kitega, ebenfalls in Urundi, kommt die Monatsschrift für den Eucharistischen Kinderkreuzzug, *«Jngendanyi»* («der Gefährte»). In einheimischer Sprache verfaßt, wendet sie sich an alle jungen Mitglieder dieses Kreuzzuges im Vikariat Kitega.

Eine zweimonatlich erscheinende Schrift, *«L'Echo familial»*, unterhält die Beziehungen unter den Mitgliedern des Vereins ehemaliger Barundi-

Seminaristen. Der Hauptzweck der Gemeinschaft wie der Zeitschrift ist auch hier ihre Weiterbildung zu treuen, überzeugten Christen.

Nicht minder rührig zeigt sich die Missionsdruckerei in Kabgayi (Ruanda). Der Druck aller folgenden Zeitungen wird hier besorgt.

Die große Volkszeitung *«Kinyamateka»* («Neuigkeiten»), die heute jeden Monat in 22 000 Exemplaren (in einheimischer Sprache) unter das Volk getragen wird. Sie ist allgemein beliebt und sucht auf ihren 10 Seiten Bildung in religiöser und sozialer Hinsicht zu erreichen. Lokal- und Weltnachrichten vervollständigen sie zu einer vielgelesenen Zeitung. Die Hauptredaktion liegt in den Händen der Missionare, doch fördert sie weitgehend die Mitarbeit der einheimischen Leser und somit auch ihr Interesse an den wichtigen Lebensfragen:

Die politische Seite wird von Gebildeten und Provinzhäuptlingen geschrieben;

die religiöse Seite bestreitet das Presse-Komitee der einheimischen Seminaristen am Priesterseminar Nyakibanda (jede Nummer enthält zudem einen Artikel über die Katholische Aktion);

außer eines kleinen Vorwortes ihres «Briefkastenonkels» stellen ausschließlich die Jungen die Seite der Jugend zusammen;

und vielfach melden sich die gebildeten Mädchen für die Seite der Frau.

Die beiden früheren Zeitschriften für Lehrer («L'Ami») und für die Ehemaligen der Schulgruppe Astrida («Servir») wurden vorläufig mit der großen Wochenzeitung «Temps Nouveaux d'Afrique» verschmolzen.

Für die Weiterbildung der Lehrer in Ruanda dient die in Kinyarwanda geschriebene Monatsschrift *«Kurera Imana»* («für Gott erziehen»). Die Redaktion betreut ein Missionar, die Auflage beträgt 2000.

Das *«Cor unum»* verbindet die ehemaligen Seminaristen mit dem Kleinen Priesterseminar, in dem sie eine gewisse Zeit lang studierten.

Für alle einheimischen und europäischen Priester des Vikariates dient *«Théologie et Pastorale»;* alle drei Monate werden darin die verschiedensten pastorellen Probleme des Landes behandelt.

Die Schulgruppe Astrida (Leitung: Christl. Schulbrüder) publiziert in unregelmäßigen Zeitabständen das *«Bulletin de Jurisprudence»*, in dem juristische Fragen und zahlreiche Prozeßverhandlungen veröffentlicht werden, ein Werk, das für die Kenntnis der einheimischen Gesetzgebung in Ruanda von Interesse ist.

Das jüngste, kleinste und erfolgreichste Blatt aber ist die Jugendzeitung *«Hobe»* («Umarme mich»). Gegründet im Dezember 1954, zählte diese Monatsschrift nach einem Jahre bereits 36 000 Abonnenten. Auf 10 Seiten (in der Kinyarwanda-Sprache) finden die Schüler Artikel für ihre religiöse und profane Bildung, dabei auch illustrierte Seiten, die in Form von Geschichten die sozialen Tugenden lehren. Es fehlt nicht die Rätselecke und sogar eine Seite, die Anfragen und originelle Beiträge von den Schülern selbst enthält.

Eine ähnliche Jugendzeitung (gedruckt in Usumbura) geben seit 1954 die Weißen Väter von Bukavu heraus, betitelt *«Kindugu»* («der kleine Bruder»), die nach einem Jahre ebenfalls 25 000 Abonnenten besitzt.

Das Apostolische Vikariat Baudouinville arbeitet an der großen Zeitung «Hodi» mit, die auch von den Katholiken dieser Missionen gelesen wird. Eine eigene Zeitschrift, *«Aksyo Katolika»*, dient als Organ für die Leiter der Katholischen Aktion. Sie erscheint alle drei Monate und ihr Inhalt will vor allem der Praxis dienen: meist in Swahili geschrieben, gibt sie einen Artikel über Ziel und Organisation der Katholischen Aktion, sodann Beispiele und Neuigkeiten von den Sektionen; ein dritter Abschnitt behandelt spezielle «Enquêtes» und besitzt einen detaillierten Arbeitsplan, nach dem die Untersuchungen geführt werden können. So wird den Leitern viele kostspielige Zeit für Vorbereitungen erspart und garantiert eine gewisse Einheitlichkeit im Handeln.

Eine ähnliche Veröffentlichung mit gleichem Ziel finden wir für Ruanda, das *«Bulletin d'Action Catholique, Directives»*.

Für das Apostolische Vikariat Lac Albert besteht eine Missionsdruckerei in Kilo-Mines. Neben den Unterrichts- und Schulmaterialien, Gebetsbüchern, sowie den zahllosen Bedürfnissen für die 350 000 Christen wird hier der monatliche *«Message chrétien»* gedruckt, der an die in den Minengebieten arbeitenden zahlreichen Europäer gesandt wird.

Hier erscheint auch eine eigentliche moderne Arbeiterzeitung, die *«Excelsior»*. Sie ist das sechswöchentlich erscheinende Organ der großen christlichen Arbeiterorganisation «Union Excelsior» in den Minengebieten am Albertsee, die von den Weißen Vätern dank der weitsichtigen Hilfe der Minengesellschaften aufgebaut und geleitet wird. Die Zeitung, 1950 gegründet und von Missionaren und Arbeitern in Swahili redigiert, zählt über 10 000 Abonnenten und erfaßt den Großteil der dortigen Arbeiterkreise.

Schließlich ist eine kleine Monatsschrift, *«Waalimu»*, an die Katechisten gerichtet. Sie finden darin immer einen an die liturgische Zeit angepaßten Leitartikel, verschiedene Muster von Unterrichtsstunden und pädagogische Ratschläge. Die Beiträge werden verfaßt von den Missionaren, die das Lehrerseminar von Vieux-Kilo leiten.

Abschluß

Bei der Aufzählung der Mittel dieses missionarischen Presseapostolates wurden die periodischen Veröffentlichungen der einzelnen Bischöfe, die nur an ihre Missionare gerichtet sind, nicht berücksichtigt. Es sind Organe, die den engen Kontakt unter den verschiedenen Missionsposten aufrecht erhalten und Mitteilungen und Richtlinien für das Apostolat enthalten. Ebenso wurden nicht erwähnt die bei der zunehmenden Entwicklung immer zahlreicheren «Pfarrblätter» der einzelnen Missionen, obwohl sie auch für das Apostolat von großer Bedeutung sind.

Um den Neuchristen die Wichtigkeit des Presseapostolates greifbarer zu machen, organisiert man vielerorts *Presse-Sonntage*. So versammelt die Mission beispielsweise im Apostolischen Vikariat Kabgayi (Ruanda) am vorhergehenden Sonntag die freiwilligen Förderer des Pressewerkes, denen ein Pater den Pressefeldzug klarlegt und ihnen große und kleine Plakate, Flugblätter, Zeitungen usw. zur Propaganda übergibt. Am eigentlichen

Pressesonntag beziehen sich auf dem Hauptposten die Predigten auf das Presseapostolat, eine Presseausstellung (Zeitungen, Bücher) ist zu sehen, man nimmt Abonnemente für die Zeitungen entgegen und verkauft Bücher. Auf den Nebenposten, in denen kein Priester anwesend ist, zielt der Unterricht des Katechisten an diesem Sonntag auf die Presse hin; auch hier wird eine kleine Presseausstellung gemacht und Abonnemente werden entgegengenommen.

Einige Zeit später versammelt der verantwortliche Pressemann nochmals die Förderer, um mit ihnen die Resultate festzustellen, eventuell in einem bestimmten Sektor der Mission die Aktion intensiver zu gestalten, etc.

Erfolge: Durch die Zeitung und die Kommentare, die sich beim Lesen ergeben, dringt die christliche Lehre und Weltanschauung immer tiefer ins Volk, beeinflußt immer mehr die Lebensweise der Christen und sogar der Heiden.

So konnte nach einer intensiven Pressecampagne in Ruanda für die Sonntagsheiligung festgestellt werden, daß fast keine Märkte mehr am Sonntag stattfinden und auch in den größeren Handelszentren die Kaufläden geschlossen wurden.

Ausbildung: Es ist notwendig, einheimische Mitarbeiter für die Presse heranzubilden. In den Studienzirkeln größerer Städte haben die Missionare spezielle Abteilungen, Pressekomitees, gegründet, die die Ausbildung Einheimischer zum Journalismus bezwecken. Hier studieren sie auch die Mittel zur Ausbreitung katholischer Presse.

Im Priesterseminar Nyakibanda (Ruanda) besteht unter den Seminaristen seit längerer Zeit der «Cercle S. Paul». Neben anderen Zielen gibt dieser «Cercle» auch eine Einführung ins Presseapostolat. Die Seminaristen sind regelmäßige Mitarbeiter an mehreren der früher angeführten Zeitungen. Meistens sind ihnen die Themata ihrer Artikel freigestellt. Wenn ein Seminarist einen Artikel geschrieben hat, wird dieser zuerst in einer kleinen Gruppe kritisch geprüft; sodann untersucht ihn der Vorstand des Pressezirkels. Und nach Gutheißung des damit betreuten Paters wird er an die Redaktion geschickt. Der Seminarrapport berichtet von großem Eifer, mit dem sich die Theologen der Ausbildung zu diesem modernen Apostolate hingeben. (Daneben beschäftigt sich diese Pressegruppe mit der Herausgabe von Biographien in einheimischer Sprache usw.) [5].

Dies ist in einer kurzen Zusammenstellung das Pressewerk in den Afrikamissionen der Weißen Väter. Gewiß muß es in Zukunft noch einen viel größeren Ausbau erfahren, teils indem spezialisierte Ordensgenossenschaften (z. B. Petrus Claver-Sodalität) ganze Druckereien übernehmen, teils durch nachhaltige Werbeaktionen für die Presse in den Missionspfarreien.

Doch sicher wirken alle diese Zeitungen und Zeitschriften, deren Gesamtauflage sich gegenwärtig auf über 200 000 Exemplare beläuft, heute schon Vieles zum Aufbau des Christentums in Afrika.

---

[5] Vgl. dazu Walbert Bühlmann OFMCap, Einheimischer Klerus und einheimische Literatur in Bantu-Afrika. In: Einheimischer Klerus in Geschichte und Gegenwart. Festschrift L. Kilger, Schöneck/Beckenried, 1950, 251—273.

Les réductions catholiques du pays des Ordos

Une méthode d'apostolat des missionnaires de Scheut

par Joseph *Van Hecken* C. I. C. M. (6

4° Les œuvres de bienfaisance

Une grande partie des revenus de la mission était absorbée par l'œuvre de la Ste Enfance, très florissante au pays des Ordos [78]. La mission ne recevait qu'un subside très inférieur aux besoins des instituts. Nous nous bornons à donner quelques considérations écomiques, au lieu de faire une étude, même générale de l'établissement de cette œuvre au pays des Ordos. Dans ses débuts, l'œuvre fut une aide providentielle aux colons, à leur arrivée dans la réduction. Chargés souvent d'une famille nombreuse, qu'ils n'étaient pas en état de nourrir, les colons présentaient leurs petites filles à l'institut de la mission et recevaient à cette occasion une récompense. Ensuite, les païens qui ne voulaient pas se convertir, mais étaient décidés à se défaire de leurs filles, surtout en temps de famine, les appor, taient à la mission en vu d'obtenir un peu de vivres. Des milliers de petites filles condamnées à périr sans les réductions, eurent ainsi la vie sauve. Les mères, en général, préférèrent céder leurs filles à la Ste Enfance, au lieu de les noyer ou de les jeter aux chiens. Après une aide initiale l'institut se chargeait de nourrir, de vêtir et d'éduquer ces filles pendant une vingtaine d'années. Vers 1910 les réductions des Ordos [79] nourrissaient plus de 3000 filles dans ces instituts. La générosité des missionnaires à l'égard de ces petites filles n'avait d'égal que la joie et la consolation surnaturelles que leur causaient ces enfants. La constance dans la Foi de ces filles, leur dévouement à l'église dans les circonstances les plus difficiles, leur influence salutaire dans le milieu familial des néophytes, quand elles étaient données en mariage, enfin le dévouement extrême de celles, qui consacraient leur virginité à Dieu et leur vie à l'apostolat, étaient autant de fruits spirituels, que produisaient les lourds sacrifices matériels, qu'exigeait cette œuvre. Dans chaque institut deux ou plusieurs vierges se dévouaient à l'éducation et à l'institution de ces orphelines. Ces vierges étaient nourries, logées et habillées aux frais de la mission. A un moment donné plus de soixante vierges travaillaient dans les réductions des Ordos [80].

---

78 Plusieurs missionnaires du pays des Ordos ont écrit au sujet de la S. Enfance dans les M. C. C. ou les Annales de Scheut et autres revues missionnaires. On peut consulter utilement la bibliographie G.-V. C. Proeve, col. 186: Heilige Kindsheid.

79 Il y avait un institut de la S. Enfance dans les réductions de Erh-shih-ssü, de Hsiao-nao-erh, de Boro balγasun, Hsiao-ch'iao-pan et Tui-tzŭ-liang. San-shêng-kung recevait les enfants du Hou-t'ao.

80 Dans le sud des Ordos cinquante neuf vierges ou religieuses ont travaillé ou sont originaires de cette région. Trente-cinq ont été élevées dans l'institut de la S. Enfance, soit à Hssiao-ch'iao-pan, soit à Boro balγasun. Depuis 1932 toutes sont entrées dans la Congrégation de la Sainte Mère (Shêng Mu hui) fondée par S. E. Mgr. G. Schotte (1881—1944). Dans le district du Hou-t'ao huit filles avaient consacré leur virginité à Dieu avant la fondation de la C. S. M. Depuis, trente et une filles sont devenues religieuses de cette Congrégation, dans laquelle elles travaillent jusqu'à ce jour. Dans

Une autre circonstance sollicitait l'intervention pécuniare du missionnaire. Bien des filles de familles catéchumènes, avaient été vendues à des familles païennes de leur pays natal, longtemps avant leur arrivée à la réduction. Lorsque la fille atteignait l'âge nubile de 14 ans, ses futurs beaux-parents venaient la chercher pour l'emmener de gré ou de force dans leur famille païenne, pour la marier à un fils païen. La fille serait ainsi condamnée à vivre en païenne, car la jeune bru n'avait que le droit de servir et d'obéir. Il fallait donc sauver ces enfants, même au prix des plus grands sacrifices pécuniaires. Ordinairement le prix de vente avait été payé aux parents de la fille, qui l'avaient dépensé aussitôt, il y avait bien des années. De là impossibilité de racheter leur fille, malgré leur grand désir de la voir vivre en chrétienne, dans un village chrétien. Le seul espoir de sauver la fille était le missionnaire, qui endossait non seulement les ennuis des pourparlers, mais rendait aussi les arrhes, versées par la famille païenne. Quand on examine les comptes des missions, on voit que dans toute la mission on libérait quinze à vingt de ces filles par an; et cela continua pendant une bonne dizaine d'années [81].

Une classe d'hommes que les païens de cette contrée traitent sans pitié est celle des vieillards, des aveugles, des foux, des folles, des estropiés et des paralytiques incapables de gagner leur vie. La société païenne rejettait toutes ces épaves humaines, mais un accueil charitable attendait ces misérables auprès du missionnaire, dans les réductions. Les plus importantes réductions [82] avaient des bâtiments spéciaux, où ce monde de malheureux vivait sans souci, nourri et vétu par le missionnaire, qui rendait leur vieillesse heureuse et leur ouvrait en outre la porte du ciel.

5° Developpement intellectuel

Le développement intellectuel des convertis était l'objet d'efforts constants et remarquables des missionnaires. Les fonctionnaires de l'Etat, qui ont visité les réductions au pays des Ordos, ont été stupéfaits de trouver dans ce désert des écoles primaires et moyennes, bien supéreures aux écoles officielles.

A côté des écoles de catéchisme, dont nous parlerons plus loin, chaque réduction importante, d'un millier d'habitants environ, avait ses écoles inférieures pour garçons et pour filles, bien avant que le gouvernement central n'en eût fondé dans la région. Tous les bâtiments de ces écoles, qui comprenaient des classes spacieuses, meublées à la moderne, était érigés par les missionnaires, sans le moindre secours de l'Etat. Dans plusieurs villages, les enfants étaient en outre gratuitement logés et nourris. Les instituteurs et les institutrices étaient exclusivement payés par le missionnaire.

---

le N.-E. les instituts de la S. Enfance ont aussi produits plusieurs vierges, consacrées au service de l'institut et de la propagation de la Foi.

81 Cfr. Lettre de Mgr. A. Bermyn: le rachat de jeunes filles catéchumènes, financées à des païens, An. S. E. 306, 1899, 6—27.

82 Un hospice pour vieillards fut fondé par le P. G. Capelle en 1927 à Manhui. Le P. Braam en fonda un à Boro balγasun en 1903 et un autre à Tui-tzŭ-liang vers 1915. Dans le N.-E. un hospice fut fondé en 1905 à Palakai pour tout ce secteur. Une centaine de vieillards furent nourris dans ces instituts.

Une école supérieure, qu'on appellait collège, perfectionna l'éducation des jeunes gens les mieux doués des différents villages, dans chacun des trois groupes de réductions. La première en date de ces écoles est celle de San-shêng-kung, fondée en 1887 et transportée à Shan-pa en 1925. Dans le district de Erh-shih-ssŭ un collège fut fondé à Palakai en 1906, qui concentrait les meilleurs élèves des réductions du N. E. du pays des Ordos. Dans le secteur sud, une école supérieure fut fondée par le P. C. Ruyffelaert (1886—1926) en 1913, à Tui-tzŭ-liang, une deuxième à Maoter en 1920; une école supérieure mongole fut fondée par nous en 1934 à Boro balγasun[83] et enfin une pour filles à Hsiao-ch'iao-pan en 1943. Dans ces écoles on avait franchement adopté le programme des écoles gouvernementales, suivant la direction et l'adaptation proposée par le P. J. Rutten (1874—1950)[84].

A l'école primaire supérieure succède en Chine l'école moyenne. Ayant pour but de former une élite laïque au sud du pays des Ordos, Mgr. G. Frederix (1866—1938)[85] fonda à Tui-tzŭ-liang une école moyenne en 1927. Malheureusement la famine réduisit en 1929 le nombre des élèves de la première année à zéro. Le «primumvivere» était la cause de l'échec. Ne comprenant pas la nécessité d'un développement intellectuel, les parents refusaient d'envoyer encore leurs fils, qui avaient étudié déjà bien longtemps au collège. Les difficultés matérielles après la grande famine de 1928 furent la cause de la fermeture de cette école, qui avait été pleine de promesses pour l'avenir des chrétiens.

Sous la poussée du gouvernement Kuo-min-tang, qui a dépensé ses meilleures forces au développement de l'instruction publique, les écoles des réductions, quoique très avancées, recevaient un stimulant par cette concurrence. Dans les trois secteurs du pays des Ordos toutes les écoles étaient reconnues officiellement et des diplômes, qui donnaient accès aux écoles supérieures de l'Etat, étaient délivrées. Les missionnaires ont empêché la coéducation, aussi longtemps que les écoles étaient indépendantes. C'est seulement dans le Hou-t'ao que ce système moderne a été adopté et encore pour motif de finances: pendant la dernière guerre, les missionnaires, étant sans subsides de la Propagande, ne purent plus louer des instituteurs laïques, qui furent remplacés par des religieuses chinoises et les élèves des deux sexes furent instruits ensemble.

Les missionnaires soulageaient autant que possible les maladies du corps par des dispensaires gratuits, qui existaient dans presque toutes les réductions.

6° Les dangers

Toutes ces institutions sociales ont été menacées plusiers fois par des

---

83 Cette école était la première et la seule, dans laquelle toutes les branches étaient enseignées en mongol.

84 J. Rutten, Les programmes des écoles chinoises. Trois parties. Peking 1911. — id. Directions pratiques pour l'organisation des écoles primaires dans nos chrétientés chinoises. Pekin, Pei-t'ang 1918. — id. Programme du collège de Nan-hao-ts'ien (ch) Peking, Pei-t'ang 1911.

85 Notes bibliog. G.-V. C. Proeve, c. 61.

dangers auxquels les missionnaires ont paré et contre les quels, dans la mesure du possible, ils ont défendu leurs villages florissants.

Le nord de la Chine est une contrée où s'abattent presque chaque année toutes espèces de fléaux, comme les épidémies de typhus [86], de la peste [87], du choléra [88], des inondations [89], de la famine [90] et des brigands [91].

Arrêtons-nous un instant aux deux derniers.

Si les inondations ont causé souvent des dégâts aux réductions du Hou-t'ao, celles de l'est et du sud ont surtout souffert des famines, mais dans les trois secteurs toutes ont passé dans les trances, devant les menances des brigands.

La famine dans le sud et l'est du pays des Ordos est causée par la sécheresse, la gelée précoce du 8 septembre [92], les rats [93], la grêle [94], les sauterelles [95], etc. Les missionnaires ont été les seuls [96] à secourir la population en détresse. Toute la provision de blé des années précédentes, était distribuée aux convertis nécessiteux. Celle-ci épuisée, les missionnaires tachaient d'acheter dans des contrées plus favorisées des grains, qu'ils transportaient à dos de chameaux, pendant des semaines à travers le désert [97], ou des montagnes dangereuses [98] coupées de vallées profondes et de précipices abrupts. Certain missionnaire proposa à ses chrétiens, en ces moments de détresse, de prendre tout ce qu'il possédait, excepté son

---

86 N. bl. G.-V. C., ib. c. 188, 3, 2°, a.

87 id. c. 189, 3, 2°, b.

88 id. ib.

89 id. ib. d.

90 id. ib. c.

91 id. ib. e.

92 Ce phénomène, appelé «pai-lu» (rosée blanche) par les Chinois, se présente, p. a. d. chaque année au sud du pays des Ordos vers le 8 septembre. Un vent violent souffle du N.-O. dans l'après-midi. Balayant l'espace, il fait disparaître le moindre nuage. Le lendemain vers le lever du soleil une rosée descend sur les parties les plus basses des champs et gèle la moisson verte, tandisque les parties hautes ne gèlent pas.

93 Ce fléau frappa le sud du pays des Ordos en 1931: des millions de rats, un peu plus grands qu'une souris, venus de Mandchourie, disait-on, arrivèrent dans le pays et détruisirent toute la moisson de la contrée en raison de plusieurs hectares par nuit, car les rats restèrent en groupe. Ils montaient sur les tiges du blé, mordaient l'épi, qu'ils abandonnaient sur le sol et montaient sur la tige voisine pour la détruire de la même façon. On aurait dit qu'une tondeuse avait coupé tous les épis à la même hauteur.

94 Ces grêles du désert sont exceptionnellement graves. J'ai été témoin de trois bourrasques de grêle, dont les grêlons avaient la grandeur d'un œuf de poule. Chaque fois, des chameaux, des brebis, etc., ont été tués. La moisson frappée par des grêlons de telle grandeur est absolument détruite.

95 Les auterelles s'abattent par millions sur les pauvres moissons, qui sont rasées jusqu'au sol. Le pays des Ordos a été quelques fois victime de ce fleau. Les plus grands arrivèrent en 1880 et en 1904.

96 Le lecteur se rappelle que Wang T'ung-ch'un, pendant la famine de 1891—1892 appela en grand nombre, les affamés au Hou-t'ao, pour l'aider à creuser des canaux. Cfr. I part. § 2, A.

97 En 1910 une terrible famine affligeait le N.-E. du pays des Ordos. Mgr. Bermyn envoya douze bâteaux vers le Hou-t'ao pour transporter le surplus de grain des réductions de ce pays, vers la contrée affamée.

98 En 1892 les missionnaires envoyèrent deux chrétiens avec trente bœufs vers les marchés de Hsi-fen-chên (Kansu). En revenant plusieurs bœufs dégringolèrent dans les ravins des hautes montagnes du nord du Shensi.

cheval. Un autre dans des circonstances analogues tenta de vendre son cheval, à la dérobée, mais sa tentative avorta lorsqu'elle fut découverte par les chrétiens; un autre distribua aux affamés sa maigre pitance de millet cuit ou grillé, que le cuisiner lui avait préparé et jeûnait jusqu'au repas suivant! Grace à ces secours, l'existence des réductions, très menacée par la famine, a souvent pu être sauvée. Parfois les missionnaires ont fait émigrer les chrétiens des réductions menacées de famine, vers d'autres contrées plus favorisées [99], ou ont fourni de l'argent et les vivres nécessaires à ceux qui ne pouvaient rester. Malgré leur fréquence [100] et leur violence, ces famines, qui ont causé tant de moments durs et pénibles aux chrétiens et aux missionnaires, n'ont jamais réussi à ruiner compètement une seule réduction.

Un autre danger, contre lequel les missionnaires avaient à défendre les réductions, fut le banditisme. Les confins de la Chine et de la Mongolie, loin de tout centre administratif ou de police, était un rendez-vous idéal pour les brigands que la Chine rejetait de son foyer. Les colons riches habitaient des fermes fortifiées et ils entretenaient toujours une troupe de gens armés pour les défendre contre les surprises des brigands. Les missionnaires ont dû parer au même danger. L'histoire du banditisme dans ces contrées ferait l'objet d'un gros volume [101]. Des bandes de cent,

---

99 En 1900 Mgr. Bermyn envoya les convertis de la réduction de Ning-ti-liang-tzŭ à travers le désert des Ordos vers la réduction de Hsia-yin-tzŭ, dans le nord du Kansu. En 1910 des familles de Yin-chiang-yao-tzŭ, Chiang-chiun-yao-tzŭ, Hsiao-nao-erh, Erh-shih-ssŭ et autres villages envirronants, furent transportées vers le Hou-t'ao ou vers le San-pien.

100 Dans le sud du pays des Ordos les missionnaires de Scheut ont passé par des famines terribles en 1877, 1891, 1892, 1900, 1917, 1924, 1928, 1940 et 1948.

101 Cette plaie n'existait que sur une petite échelle dans le Hou-t'ao et était sporadique dans le sud du pays des Ordos avant 1911. Elle s'est développée après la fondation de la République d'une façon vraiment désastreuse. Dans le Hou-t'ao les Ko-lao-hui firent irruption en 1912 et brûlèrent quatre églises. En 1913 la lama Wang dan Nima brûla toutes les fermes chinoises non défendues (Cfr. I, § II, n. 74) et Tingmid taiji de Urad se joignit aux brigands Lu Chan-kuei et Garudi, qui ravageaient le pays des Ordos, jusqu'en 1921. Puis Su Yü-shêng parcourait le Hou-t'ao tantôt en brigand, tantôt en régulier, mais vivant toujours de pillage. Le passage le plus terrible fût celui de l'armée communiste de Fêng Yü-hsiang de 1926 à 1927, à cause du grand nombre de soldats et de leur hostilité envers les missions. Après leur départ, des brigands fameux ont encore ravagé ce pays. Les plus connus furent Li San-ho, Chao-pan-chiao et Wang Ying, fils de Wang T'ung-ch'un. Ce banditisme disparut en 1937, mais à ce moment la défense des chrétientés avait été enlevée aux missionnaires.

Dans le sud du pays des Ordos, le banditisme n'a pas été moins tragique. Les premiers brigands qui firent irruption furent les Ko-lao-hui en 1911—1912. Après un court moment de paix une bande de 2000 brigands, sous la conduite de Kuo Chien passa en 1916. Elle était poursuivie de près par une troupe de soldats, commandée par Shang Chên. Deux mois plus tard Lu Chan-kuei arriva à la tête de milliers de brigands, ravageant toute la contrée et avançant jusqu'au Kansu où la bande de Chang Chiu-ts'ai, originaire du Shansi et celle de Kao Shih-shiu se joignirent à lui. De là il repassa le désert des Ordos vers le Nord. Après plusieurs enrôlements dans l'armée, dite régulière, Lu débanda encore une fois et revint une troisième fois dans le sud du pays des Ordos, en faisant de cette malheureuse contrée un théâtre, où les scènes les plus brutales et les plus répugnantes se succédèrent pendant quelques semaines. Les années suivantes ne connurent aucune trêve. En janvier 1918 Lu revint avec 1800 brigands et fut rejoint

de mille, de plusieurs milliers de pillards, tous armés, furent rejetés par la Chine, en effervescence révolutionnaire depuis 1911 jusqu'en 1949. Ces bandes affamées, aigries, dévergondées s'abattaient sur les villages non fortifiés, violaient les femmes, torturaient les hommes pour en extraire le secret, où se cachait le peu d'argent, qu'ils avaient épargné [102]. Leur conduite était celle de monstres hideux, comme en témoignent les missionnaires, qui ont été victimes de leurs razzias [103] et plusieurs Chinois dont nous avons entendu des récits horribles.

Une situation pareille a forcé les missionnaires de défendre leur vie et leurs biens et celles des colons, par des fortifications efficaces, autour

---

par les réguliers de la contrée, qui s'étaient débandés à son arrivée, après avoir massacré leurs officiers. Un reste de cette bande, presqu'entierement exterminée dans le Kansu par les Musulmans, revint le mois suivant tout en semant la terreur et les cruautés sur leur passage. Les soldats du Kansu les poursuivirent et restèrent un temps dans la contrée, y maintenant la paix, durant trois mois. Après leur départ en avril 1921 les Ko-laohui troublèrent de nouveau la paix et menacèrent les réductions catholiques de destruction. Ce danger passa, mais bientôt le pays fut affligé par l'invasion d'une armée communiste de 4000 brigands, sous la conduite de Yang Chiu-wa. Pendant trois ans ces brigands répandirent le communisme et la terreur dans le sud du pays des Ordos, dont les habitants ne connurent plus un seul jour de repos. Après le départ du chef, les rouges commandés par un certain Kuan K'uang, menacèrent eux aussi les réductions chrétiennes d'annihilation. La mission de Boro balyasun fut même sur le point d'être attaquée par une armée communiste. Cependant la victoire de Chiang Kai-chek en 1927 avait rabattu l'ardeur des brigands rouges, qui disparurent momentanément. De nouveau la paix consola la population pendant trois ans. Un nouveau brigand Yang Hou-hsiao apparut alors à la tête de mille brigands, en 1932. L'année suivante il revint en avril, puis ayant rejoint l'armée de Sun Tien-yin dans la contrée de Ning-hsia, il revint en février 1934, après sa défaite devant cette ville, défendue par Ma Hung-k'uei. A ce moment Shê Lao-yao commençait sa carrière de brigand, mais il se retira dans les montagnes du sud, d'où il sortit en 1935, passant par Boro balyasun en pillant, brûlant et massacrant les pauvres chrétiens mongols. C'est en cette année que les débris des communistes, chassées du sud de la Chine par Chiang Kai-chek, arrivèrent dans le nord du Shensi, dans le voisinage du pays des Ordos. Ils déclanchèrent immédiatement des attaques furieuses contre les réductions catholiques, et occupèrent une partie de la région, pour ne plus l'abandonner. Depuis lors cette contrée n'a plus joui de la paix. Les brigands ont pullulé jusqu'en 1937. Shê Lao-yao revenait en janvier 1936, repassait le mois suivant. Une troupe communiste de 400 hommes, puis une armée communiste de 4000 hommes sous la conduite de P'êng Tê-huai et de Hsü Hai-tung, attaquèrent la mission de Hsiao-ch'iao-pan et la ville de An-pien, de mai en juin. Une bande de brigands conduits par Ni-pa-tzü assaillit la région de San-pien en 1936. La menace communiste fut sans relache, tandisque d'autres brigands, comme Chao Lai-yao Chang T'ing-tzü et autres passèrent et pillèrent et massacrèrent. Kao Kang communiste renommé voulut emêcher la construction d'une réduction fortifiée en 1937. (D'après un communiqué de l'United Press du 5 avril 1955, il vient d'être chassé du parti communiste chinois et se serait suicidé. Cfr. Time, April 18 1955, p. 25.)

Le brigandage dans le nord-est du pays n'a pas été moins horrible et les réductions y ont courru de grands dangers, menaçant jusqu'à leur existence. Certains événements sont relatés dans les Annales de Scheut de 1920 à 1937.

102 Les petites épargnes des colons, sont déposées dans des urnes de porcelaine et enfouies dans le sol ou cachées dans les murs de la maison, à cause du manque de banques d'épargnes.

103 Les missionnaires des Ordos pris par des brigands sont les PP. Verstraeten A., Mevis J., van Vlerken et Renson.

des principales réductions [104]. Ces fortifications étaient cependant très primitives. Elles consistaient principalent en un rempart en terre battue, d'une largeur de 5 à 6 m. à la base; d'une hauteur de 6 à 7 m. et d'une largeur au sommet de 3 à 4 m. Ce sommet était surmonté d'un mur crénelé de 1,8 m. de hauteur et 0,40 m. d'épaisseur. Sur les coins et au milieu de chaque côté, des bastions faisaient saillie, permettant de surveiller efficacement le mur et d'empêcher toute escalade. Malheureusement les armes dont disposaient les missionnaires étaient rares et peu perfectionnées. Il leur était défendu d'en importer, sauf un fusil de chasse. Se les procurer sur place, était le seul moyen d'en acquérir. A cause de ces armes défectueuses, il n'était pas possible de se défendre longtemps contre une armée nombreuse [105]. La chronique de chacune de ces réductions relate cependant des faits d'armes, qui nous font frémir maitenant, mais qui étaient accomplis avec la protection divine, simplement et courageusement. Les défenseurs étaient choisis parmi les chasseurs les plus habiles et les jeunes hommes les plus courageux, placés sous l'autorité d'un chrétien, investi du commandement. Le corps de défense ne fut armé qu'en cas de danger. En temps ordinaires les armes et les munitions étaient enfermées sous clé par le missionnaire, pour empêcher tout usage illégal. En principe, la garde armée ne sortait jamais de la fortification. Par contre, tous les chrétiens et même tout honnête païen put librement se réfugier à l'intérieur de ces murailles en cas de danger. Celles-ci ont rendu des services hautement appréciés de toute la population pacifique et ont préservé les réductions contre une destruction certaine.

Surgissant au milieu des larges plaines sans arbres ni habitations, ces lourds remparts crénelés, flanqués de tourelles percées de meutrières, donnaient au village un aspect moyenâgeux et chevaleresque. Mais dominés par la croix du clocher, une vision de paix s'en dégageait et une assurance, qu'ici, le Redempteur régnait sur les âmes. Car, tous les sacrifices matériels que les missionnaires se sont imposés, avaient pour but principal le salut de âmes des colons, qui désireraient en profiter.

Il nous reste à montrer comment le système des réductions a servi la propagation de la Foi, en d'autres mots quel est l'aspect religieux de la méthode?

---

104 Dans le sud du pays des Ordos la mission de Hsiao-ch'iao-pan fut fortifiée en 1895 et tout le village en 1917; Tui-tzŭ-liang en 1912, Boro balγasun en 1918, Pai-ni-ching-tzŭ en 1924, Qara sili et Ts'ang-fang-liang en 1937. Dans le N.-E. Erh-shih-ssŭ fut fortifié en 1905, Hsiao-nao-erh en 1924—25 et les autres vers la même époque. Dans le N.-O. Ta-fa-kung fut fortifié en 1916—1917, Manhui en 1923—1925, Shanpa en 1924 (par un rempart de 5 km. de long), Wu-lan-nao-erh en 1924, Sêng-chia-yin-tzŭ en 1924, Huang-yang-mu-t'ou en 1929, Wang-liang-t'an et Yü-lung-yung en 1930.

105 Jamais les brigands n'ont pu s'emparer de force d'une réduction fortifiée. Les communistes ont attaqué deux fois en vain le village de Hsiao-ch'iao-pan en octobre 1935 et en mai 1936, avec une armée de 1500 soldats et une foule de gens du peuple, forcés de courir devant les soldats. Les 80 paysans mal armés, qui défendaient la réduction, ont repoussé victorieusement cette attaque furieuse grâce à leur courage et à la protection divine.

B. - L'aspect religieux

L'aide matérielle des missionnaires aux colons chinois a donc été une vraie providence sociale, qui a relevé la situation sociale et économique des émigrants pauvres du nord de la Chine. Elle a été aussi une forte attraction pour des milliers de païens, vers l'orbite religieux des missions, car la condition inéluctable de la participation aux avantages matériels, qu'offraient les missionnaires, était la conversion au Catholicisme. En règle générale, les Chinois des confins de la Mongolie ne se convertissaient au Christianisme que moyennant un secours matériel appréciable. Ici ce secours était surtout le terrain à cultiver. Dans d'autres endroits du sud du pays des Ordos, les missionnaires de Scheut ont fondé une vingtaine [106] de missions en suivant d'autres méthodes d'apostolat Mais l'étude de ces missions doit rester en dehors du cadre de cet article. La méthode des réductions suscita par elle-même un grand nombre de candidats au baptême.

Dans plusieurs réductions — mais ce n'était pas une règle uniforme — existait la coutume d'exiger des candidats une attestation écrite que toute la famille se convertissait au Catholicisme, promettait d'étudier le catéchisme et d'observer tous les règlements, non seulement du village, mais celles de l'Eglise et les Commandements de Dieu. Cette attestation devait être signée du chef de la famille, de la femme et de tous les enfants.

Grâce au système de voisinage immédiat avec le prêtre, celui-ci était sans retard informé des qualités et des défauts de ces candidats. Il pratiquait une sélection en renvoyant ceux des candidats, qui refusaient de corriger leurs défauts les plus grossiers ou d'apprendre le catéchisme. La tâche primordiale du missionnaire était en effet celle de transformer des païens, intellectuellement peu développés, en chrétiens, instruits de la doctrine chrétienne et pratiquant, aussi parfaitement que possible, la vie catholique, telle qu'elle se présente actuellement en Europe, après vingt siècles d'évolution.

1° L'instruction religieuse

L'instruction religieuse était considérée par les supérieurs et les missionnaires en général, non seulement en théorie mais aussi en pratique, comme leur travail propre et principal, le vrai but de leurs occupations matérielles. En quoi consista-t-elle? Tous les convertis étant des cultivateurs, tout l'été jusqu'à la fin de septembre, était consacré aux travaux

[106] En 1914 le P. J. Feeraert (1876—1947) appliqua dans le sud du pays des Ordos une autre méthode de propagation de la Foi, que celle des réductions: la méthode dite de prêts, d'aumônes et de procès. Lui et ses successeurs ont fondé dans cette contrée les missions suivantes: Hsin-huo-ch'ang (1914), Hu-chia-huo-ch'ang (1914), Hsi-chi-t'an St. Antoine (1915), Chiu-li-t'an (1915), Sha-chia-liang (1917), Chang-fêng-chia-pan (1917), Yang-hu-t'ai (1917), Na-ning-ho, St. Charles (1917), Hung-tun (1919), Pai-chêng-tzŭ (1920), Lei-lung-wan St. Augustin (1925), Yang-ch'iang-pan (1926), Ning-ti-liang-ho St. François d'Assise (1929), Ta-shih-pien (1930), Erh-tao-ho (1931), Chang-kao-t'u (Yung-ai-t'ang) (1932), Fang-tzŭ-liang ou Ch'ê-ping-t'an Christ-Roi (1932) et Lei-chia-wan (1932).

des champs, jusqu'à ce que tous aient fini de battre l'aire et de rentrer les grains dans la grange. A ce moment tous les nouveaux convertis, hommes et femmes séparément, devaient venir en classe, l'avant-midi, l'après-midi et le soir. Les hommes guidés par un catéchiste, les femmes par une pieuse veuve ou une vierge-catéchiste, apprenaient par cœur le texte des prières principales [107]. Le maître lisait une phrase, que tout le groupe, assis sur le «k'ang» (une estrade en briques chauffée) répétait en chantant et en balançant le corps de gauche à droite. Le texte de ces prières était rédigé en style littéraire, très difficile à comprendre [108]. Les colons, en général, ne connaissaient pas la langue écrite et le sens des prières ne fut que rarement expliqué. Un effort de mémoire, sinon impossible, du moins extrême était exigé des convertis. Et les colons chinois, grâce à leur esprit fataliste, se résignaient avec patience à ce travail intellectuel, bien plus dur que les travaux des champs. Après les prières, les convertis apprenaient par cœur le catéchisme, dont le texte était plus simple, mais dont la présentation de la doctrine était peu pédagogique et nullement adaptée aux besoins intellectuels et moraux de ces païens. Le catéchiste estimait sa tache remplie, dèsque les catéchumènes étaient en état de chanter par cœur le texte entier du petit livre [109].

Le missionnaire en personne devait initier les catéchumènes à la vie et la mentalité chrétiennes et expliquer tous les jours la religion. Cette formation religieuse initiale ne fut achevée que par une pratique assidue, surveillée de près par le missionnaire, durant les années, qui suivaient le baptême. L'initiation à la vie catholique de ces païens, était un travail de patience et de persévérance surnaturelles. Faire comprendre à ces gens frustes, qui jusque là n'avaient pratiqué d'autre religion, qu'un culte superstitieux en l'honneur de Lung-wang, pour obtenir de la pluie, ou de Ti-chu, pour obtenir une moisson abondante, ou en l'honneur de Kuan-in-p'u-sa, pour enfanter beaucoup d'enfants mâles, les vérités abstraites du catéchisme et les mystères de la Foi exprimés en des termes obscures, incompréhensibles, attaquer leur mentalité païenne, nourrie uniquement du désir de devenir riche et de satisfaire leurs passions, les conduire sur la voie de la vertu et les accoutumer à la réception des sacrements; tel était le travail sacerdotal, qui devait être fécondé par la grâce

---

107 Les huit prières principales étaient: l'Oraison dominicale, la Salutation angélique, le Symbole des Apôtres, les actes de Foi, d'Espérance, de Charité et de Contrition, ainsique les Commandements de Dieu et de l'Église.

108 Les missionnaires les plus zélés ont souvent exprimé le désir qu'on rédige enfin les prières en une langue compréhensible par les gens simples. Mgr. Otto (1850—1938) a rompu mainte lance pour cette réforme, surtout après que Hu Shih eut lancé le «mouvement pour l'emploi du language ordinaire» dans la litérature, en 1917. (Cfr. Mgr. Otto, La retouche des prières chinoises rituelles» dans Col. Com. Synod. VI, I, 1933, 11—14. Mgr. van Melckebeke CICM, Notre bon Mgr. Otto, Scheut Editions, 1949, 283—285). Le P. Crémer CICM a réalisé cette retouche en 1948, par l'édition du livre Shao-nien-liang-yu, traduction du petit livre du serviteur de Dieu, Ed. Poppe, Bij den Kindervriend. Cfr. Mission Bulletin, Hong-kong, L'ami des Jeunes, par Palmers, 682.

109 Le catéchisme enseigné par les missionnaires de Scheut était le Yao-li-wên-ta du P. d'Olières. Après 1935 le catéchisme de Yen-chow fut adopté. Cfr. Mgr. Otto, De parvo catechismo, dans Col. Com. Syn. VI, 9, 1933, 786—792; L. Pfister, Notices biographiques et bibliographiques, nº 420, p. 908.

de Dieu et qui réjouissait le cœur du missionnaire. C'était par ce travail qu'il édifiait la vraie base de la communauté chrétienne. En général, les convertis se montraient très dociles à tout ce que le missionnaire leur imposait de devoirs religieux, grâce à son autorité de maître de leur terre. L'assiduité au catéchisme et à la messe était rendue aisée par la proximité de l'église, à la quelle tous pouvaient se rendre en moins de cinq minutes.

La durée de l'instruction des catéchumènes a été souvent discutée par les missionnaires de Chine. Il n'y avait aucune uniformité dans la durée de ces instructions. D'aucuns l'achevaient en trois mois [110], d'autres en cinq ans. Au pays des Ordos, Mgr. Bermyn limita cette instruction à deux ans, c. à d. deux hivers [111].

L'instruction achevée, le baptème était administré solennellement à Pâques, parfois par l'évêque en personne.

Les enfants des catéchumènes recevaient leur instruction religieuse, non dans le catéchuménat, mais à l'école d'hiver, «tung-shu-fang» ou «wênta-shufang». Celles-ci commençaient au commencement du mois de septembre et finnissaient au jour de Pâques. Les enfants y apprenaient le catéchisme et le prières, par cœur, sous la surveillance d'un maître et recevaient des leçons de catéchisme du missionnaire ou de la vierge-catéchiste. Les enfants passaient de ces écoles de catéchisme aux écoles primaires, dont nous parlions plus haut.

Telle fut donc l'instruction religieuse initiale, donnée aux colons, nouvellement convertis, pour les préparer au baptême. Mais seule une longue pratique du catholicisme dans le cercle fermé de la réduction, les transformera en hommes de foi et de pratique religieuse fervente.

2° Les pratiques religieuses

L'activité religieuse, selon l'enseignement de la doctrine catholique consiste, après l'adhésion complète à la Foi, dans l'adoration, la louange et le service de Dieu, par l'observation des Commandements divins et de la discipline écclésiastique, dans la réception des sacrements, la récitation de prières, tant publiques que privées et la pratique des œuvres de charité.

Cette activité religieuse, les missionnaires l'ont exigée de la part de leurs convertis, non seulement fervente, mais parfaite, afin de faire d'eux des chrétiens modèles. Grâce au système des réductions, une pareille activité n'était pas impossible, car ce systême créait des milieux éminemment favorables à l'éclosion d'une vie chrétienne intense.

a) L'observance des Commandements de Dieu

Les superstitions des païens voisins du pays des Ordos, consistaient principalement dans l'érection de petites pagodes: dans chaque champ, en l'honneur de Ti-chu, le maître de la terre; dans chaque agglomération

110 La méthode de Mgr. Jarlin est décrite dans Stanislas Jarlin, par Henri Garnier, missionnaire apostolique. Collection Lavigerie, Namur, nº 5, 134—135 et 160—162.

111 J. Van Hecken, Mgr. Bermyn II, 62—63. «D'après le Synode de Peking de 1880, écrit Mgr. Bermyn, on peut baptiser ‚regulariter post unum annum'. Je décide: pendant deux hivers.» (Lettre de février 106).

d'une pagode en l'honneur de Lung-wang, le roi dragon, dieu de la pluie, ou de Kuan-in-p'u-sa, déesse de la fécondité. On assistait aux festivités du nouvel-an, célébrées devant les pagodes de Lao-ye, le dieu protecteur de la contrée qui faisait fonction de dieu de la prospérité et de la richesse. Les païens faisaient un usage fréquent de talismans, reçus des bonzes et des sorciers. Les images coloriées des esprits protecteurs étaient collées sur les deux battants de la porte d'entrée et celle du tsao-ma-ye, le dieu de l'âtre était vénérée près de celui-ci. En cas de maladie on consultait le sort et faisait des danses grotesques, pour effrayer les «démons», causes de la maladie [112]. Or, par le seul fait que tous les néophytes habitaient et vivaient sous l'ombre de l'église et l'œil vigilant du missionnaire, toutes ces superstitions disparaissaient comme par enchantement. Les enfants nés dans la réduction ne connaissaient aucune pratique païenne, ne voyaient jamais brûler un bâtonnet d'encens devant une idole familiale. Tout culte des ancêtres, comme la conservation des tablettes de l'âme, des oblations au cerceuil ou au tombeau, soit de papier-monnaie, soit de millet grillé ou d'autres mets, enfin tout ce qui avait été défendu par les décrets et les bulles pontificales du XVII[e] siècle et finalement par la Constitution «Ex quo singulari» du pape Benoît XIV, du 11 juillet 1742, était absolument interdit aux convertis [113]. Au contraire, les pratiques catholiques envers les défunts, étaient largement répandues, comme l'oblation de messes et de prières [114]. Dans les funérailles, les cérémonies catholiques étaient seules permises. Les cimetières communs se trouvaient tous dans le voisinage du village. Les grands tertres des tombeaux étaient munis d'une croix en bois sur laquelle était inscrit le nom du défunt. Certains chrétiens firent construire un monument en briques grises, sur lequel aucun symbole païen n'était exhibé [115].

Non seulement l'absence de tout symbole païen était une caractéristique des tombeaux et de tout le village, mais la sanctification du

112 Cfr. Doré Henri S. J. Recherches sur les superstitions en Chine, 15 vol. 1911—1929. Shanghai. Zikawei.

113 Il y avait des convertis, qui avant la descente de la bière dans le fossé faisaient, comme à la dérobée, une prostration vers le cadavre et semblaient à ce moment délivrés d'une grande anxiété.

114 Chez les Mongols lamaïstes existe une coutume de demander des prières aux lamas pour l'âme du défunt. Cette coutume était retenue par les chrétiens dans ce sens, qu'ils demandaient aux prêtres de célébrer des messes (parfois des centaines) et aux religieuses et enfants de la S. Enfance, de réciter durant un mois, des prières pour le défunt. Aux anniversaires de décès ils avaient coutume de demander une messe et des prières à toute la communauté des chrétiens, à réciter ensemble pendant la messe de Requiem.

115 Les cimetières des réductions n'étaient pas toujours soignés avec le respect dû aux morts. Les païens chinois ont la coutume de nettoyer le tertre du tombeau vers le 5 avril. Ce jour, un festin est offert par toute la famille aux tombeaux des défunts. Mais une telle pratique était défendue aux chrétiens. Au contraire, le 2 novembre, le missionnaire conduisait ses chrétiens au cimetière, qu'il bénissait encore une fois, pendant que les chrétiens récitaient les prières pour les défunts. Comme il n'y avait pas de fleurs dans cette contrée, la coutume d'en offrir aux tombeaux n'existait pas. A quelques exceptions près, les cimetières n'étaient pas entourés de clôture. Dans certains villages, le vent emportait le sable des tertres, qui, s'ils n'étaient pas rehaussées chaque année, disparaissaient et le lieu de la sépulture devenait douteux.. Les croix sur les quelles étaient inscrits les noms, disparaissaient après un ou deux ans.

dimanche contrastait vivement avec l'activité des païens en ce jour du Seigneur. Les malades seuls exceptés, tout le monde assistait à la messe. La messe était précédée des prières du matin, chantées en chœur par toute l'assistance. Après ces prières, on répétait quelques questions du catéchisme, que des enfants alternaient avec les adultes. Pendant le sacrifice de la messe, les prières étaient chantées par tous, car tout le monde les connaissait par cœur. Après la grand'messe, vers onze heures, les chrétiens se rendaient une deuxième fois à l'église, pour faire l'exercice du chemin de croix. L'après-midi, à trois heures, le chapelet était chanté, en alternant par les hommes et les femmes, séparés soit par une cloison, soit un simple banc de communion, ou une aile séparée. Tous assistaient ensuite au salut du S. Sacrement et récitaient, par après, ensemble, les prières du soir. Comme le repos dominical était parfaitement observé, en dehors du temps des moissons, pendant lequel tous avaient la permission de travailler, les néophytes, qui ne pouvaient se procurer les amusements modernes, étaient heureux de consacrer tout le dimanche à la prière et à la louange de Dieu.

L'éducation chrétienne était d'une importance capitale, dans l'œuvre missionnaire. Les enfants des colons pauvres devaient travailler, du moment qu'ils étaient en état de rendre service: garder les moutons, ramasser des combustibles, etc. Mais dans les réductions, les parents recevaient l'ordre d'envoyer leurs enfants à l'école de catéchisme, dès qu'ils avaient atteint l'âge requis. Personne n'aurait osé transgresser cet ordre, dont tous appréciaient la sévérité. Le matin tous les enfants assitaient tous les jours à la messe. Plusieurs communiaient. Le soir après la classe, ils se rendaient ensemble à l'église pour dire les prières du soir. Ces visites répétées tous les jours, pendant quatre ans, imprimaient dans les âmes des enfants une coutume, qu'ils abandonneraient difficilement et qui les préparait à vivre chrétiennement, une fois entrés dans la vie.

Dans ce milieu chrétien pur les disputes étaient rares. Si parfois elles s'allumaient entre voisins, ou entre mari et femme, elles étaient arrangées par le missionnaire et ses conceillers [116]. Le missionnaire était juge et tranchait les différends d'autorité.

Les plaies de l'opium et des jeux de hasard, qui désolaient tant de familles païennes, n'existaient pas dans les réductions. Si de temps en temps, quelque chrétien essayait de gouter de la drogue ou de satisfaire sa passion du jeu, il était immédiatement rappelé à l'ordre par le vigilant pasteur. Celui-ci soutenait une lutte ardue contre ces grossiers défauts, qui perfois étaient ancrés profondément dans l'âme des néophytes.

Le meurtre, perpétré par un chrétien, était chose quasi-inouie, mais la justice a souffert parfois dans les rapports mutuels entre les chrétiens [117]. Quelques fois on commettait des vols, réparés aussitôt que découverts.

L'adultère public était banni du village comme un lépreux et les naissances illégitimes étaient absolument inconnues.

---

116 Dans la vie de Mgr. Bermyn je rapporte une de ces rares disputes entre chrétiens de deux villages voisins. o. c. II, 44—45.

117 Nous aimons à croire que ces injustices n'étaient qu'objectives, ou du moins n'atteignirent pas dans la plupart des cas une matière grave.

b) Les Commandements de l'Eglise

Aux jours de fête d'obligation, qui étaient au nombre de huit [118], tout le monde était éveilé le matin par l'éclatement sec de pétards, qui annonçaient à la communauté le bonheur de la fête. Tous les chrétiens, drapés dans leurs meilleurs habits, remplissaient l'église d'une multitude bariolée et vivante. Après la messe solennelle, pendant laquelle tous chantaient les chants latins ordinaires, ces centaines de chrétiens se rangeaient dehors devant la porte de l'église, les hommes d'un côté et les femmes de l'autre. Le missionnaire, encore sous l'impression de la messe offerte devant cette foule nombreuse, sortait de la porte, se tenait debout sur l'estrade et écoutait en souriant les vœux de bonne fête, que lui adressait au nom de tous un enfant ou un catéchiste. Au signe de celui-ci, après l'allocution, tous saluaient trois fois le prêtre, leur «père spirituel»: «Père, une bonne fête. bénissez nous.» Mus comme par un bouton électrique, ces innombrables chrétiens, se jettaient à genoux sur le sol. A ce spectacle, les yeux du prêtre s'embuaient et d'un geste lent et solennel, il bénissait ses chers enfants et leur souhaitait tous les bienfaits de Dieu, tant spirituels que temporels. A ce moment, prêtre et néophytes, sentaient vivement la douce union du cor unum et anima una!

Chaque année avant la reprise des travaux des champs, une mission de cinq jours préparait les chrétiens à la confession annuelle et au devoir pascal. Tous les chrétiens parvenus à l'âge de raison devaient se présenter devant le prêtre. Celui-ci interrogeait chacun en particulier sur l'état de ses connaissances en matière de religion: la récitation des prières et du catéchisme. Le résultat était parfois marqué dans un cahier et comparé avec les années précédentes, pour se rendre compte du progrès ou du recul du chrétien en matière d'instruction [119]. Les bons étaient félicités et les négligents réprimandés. Pendant les exercices de la mission, tout le monde venait écouter un ou deux sermons par jour: un le matin pendant la messe et un autre le soir avant le Salut du S. Sacrement. Pendant cette mission tous se confessaient et recevaient la communion pascale. Les non-conformistes étaient rares.

c) La réception des sacrements et la discipline ecclésiastique

Bien de volumes ont été écrits, au sujet de l'adaptation de la discipline de l'Eglise aux mœurs et aux institutions des peuples à évangéliser. Dans les réductions du pays des Ordos, les missionnaires de Scheut, sans adapter cette discipline, ont plutôt plié leurs convertis aux règles multiples, qui ont constitué la discipline ecclésiastique, par une évolution de vingt siècles. Ils n'ont complètement réussi dans cette entreprise, qu'à l'époque florissante des réductions, quand le missionnaire avait une autorité incontestée et disposait de moyens de Coercition efficaces, comme p. e. la reprise du champ alloué.

---

118 La Toussaint (1 nov.), L'Immaculée Conception (8 déc.), la Nativité (25 déc.), les Rois-Mages (6 janv.), Saint Joseph (19 mars), l'Ancension, St. Pierre et Paul (29 juin) et l'Assomption (15 août).

119 Des cahiers des années 1890, 1891 et 1892 étaient encore conservés aux archives du D. N., dans les quels les résultats des examens annuels des chrétiens étaient marqués.

Le Baptême des enfants était administré aux nouveau-nés deux ou trois jours après leur naissance, même en hiver, quand il gelait 20 à 30° sous zero.

La Confirmation était reçue par tous, sans exception. Tous les deux ans ou plus souvent, le vicaire apostolique faisait une visite de Confirmation dans tous les villages. Tous les chrétiens non encore confirmés étaient appelés par le missionnaire et recevaient une instruction préparatoire à la réception du sacrement, que l'évêque administrait au milieu d'une assistance très nombreuse de chrétiens.

La fréquentation des Confessions et des Communions différaient de village en village, car elles dépendaient beaucoup du zèle personnel du missionnaire. Dans certains villages après le décret de la Communion fréquente de 1910, les Communions quotidiennes devinrent très nombreuses.

A moins d'un accident ou d'une mort subite, personne ne mourait sans recevoir l'Extrême-Onction et les derniers secours de l'Eglise.

La discipline du mariage était appliquée dans toute sa rigueur. Les parents ne pouvaient décider un mariage, si les fiancés n'avaient pas l'âge requis [120]. La dispense n'était pas accordée. L'habitude chinoise de la «t'ung-yang-hsi-fu» ou filette fiancée en bas âge et vivant, comme une sœur, dans la même famille que le futur époux, était strictement interdite. Les missionnaires étaient inflexibles aussi dans les cas où les parents désiraient fiancer leur fille à un païen. S'ils passaient outre, ils étaient chassés du village et exclus de la communauté chrétienne. Rares étaient les cas où une dispence était octroyée pour un mariage mixte, avec une fille païenne. L'institut de la Ste Enfance offrait un secours inappréciable dans ces circonstances. Beaucoup de familles converties avaient peu de filles, car les païens n'en élevaient qu'une ou deux. Les filles catholiques étaient donc plutôt rares. Mais le Ste Enfance suppléait avantageusement l'élément féminin, qui manquait à cette société. Beaucoup de jeunes gens venaient chercher une femme parmi ces orphelines. Celles-ci, élèvees dès leur bas âge, dans un esprit foncièrement chrétien, sans connaître le paganisme, emportaient cet esprit chrétien dans leur nouvelle famille et y créaient une atmosphère imprégnée de principes chrétiens. C'est dans ces familles que le bon Dieu c'est choisi des vierges et a appelé ses prêtres.

4° La prière publique

L'activité religieuse se manifestait encore dans les prières publiques, les processions du Saint Sacrement [121], les triduum pour obtenir de la pluie ou la protection contre la «gelée blanche» du 8 septembre. Dieu sait combien de fois la foi robuste de ces néophytes a été exhaussée, de façon vraiment extraordinaire. Nous en avons été plusieurs fois témoins.

---

120 L'Eglise était, jusqu'en 1940, très réservée dans l'octroi de la dispence d'âge. Les archives des missions ne contenaient que fort peu de ces dispenses, d'avant l'année 1940.

121 Ces processions étaient tenues annuellement dans les réductions principales, comme Erh-shih-ssŭ, San-shêng-kung, Boro balyasun et Hsiao-ch'iao-pan. Les Annales de Scheut, dans divers articles, en donnent des descriptions détaillées.

En un mot, grâce à l'influence éducatrice du prêtre et l'assistance assidue du St. Esprit dans cette œuvre sanctificatrice, l'activité religieuse prenait dans ces réductions, dès la première génération des convertis, un essor qu'on n'a jamais égalé dans les communautés catholiques de la même région, et formées par d'autres méthodes.

§ III. - CONCLUSION

Porter un jugement objectif sur la valeur de la méthode des réductions, appliquée par les missionnaires de Scheut au pays des Ordos, n'est plus une entreprise téméraire, puisque l'histoire en a déjà cristallisé les avantages, solidifié les résultats et indiqué les faiblesses.

Cette méthode était sans contredit, au moment de son application, la plus adaptée à cette contrée et à ce peuple de colons et aussi la plus fructifiante pour l'apostolat. Les résultats de cette méthode ont été abondants et durables et à bien des points de vue supérieurs à ceux des méthodes de prêts, d'aumône ou de procès adoptées dans la même contrée, à d'autres moments. Le peuple chinois de cette contrée ne se convertissait en général, que moyennant quelques secours matériels. Il était fier, en effet, de son grand moraliste et philosophe, Confusius. Il avait pleine confiance dans la puissance de ses dieux tutélaires, honorés dans des temples magnifiques, aux moments solennels de la vie ou en cas de danger ou de nécessité. C'est pourquoi il ne sentait aucunement le besoin d'abandonner sa religion nationale pour s'attacher à un étranger, qui était plutôt antipathique à ce peuple xenophobe. Seul un avantage matériel pouvait avoir raison de cette aversion naturelle et fournir un motif raisonable, qui excuserait le converti devant ses voisins et amis railleurs. Or, la méthode des réductions offrait aux plus pauvres un secours matériel, par lequel, il pouvaient, en travaillant améliorer sensiblement leur condition sociale, gagner non seulement leur pain quotidien, mais s'élever à une certaine aisance. Ce qui justifiait amplement l'abandon de la religion nationale et l'adhésion à une religion étrangère.

Grâce à cette méthode, les missionnaires de Scheut ont peuplé trois grands secteurs du pays des Ordos de plus de cinquante mille catholiques, tous convertis par eux, du paganisme et formés aussi solidement que possible, selon les principes chrétiens. Que la vie religieuse de ces néophytes ait atteint un haut degré de ferveur, montre la moyenne de dix à quinze communions par an, par personne, l'assistance cent pout cent à la messe dominicale, l'affluence aux processions et prières publiques. De ces villages sont sortis, au sud du pays des Ordos dix prêtres [122] et cinquante et une religieuses [123], au nord-ouest vingt prêtres [124] et quarante

---

122 Liu Joseph Fu-yin (1875—1939), Ma Jean-Baptiste Yüan-mou (1909), Liu Benoît Hou-chi (1909), Hsieh Jean Chiu-ching (1910), Ma Jean Ming-tê (1913), Fêng Hyginus Chin-li (1914), Wan Paul Tu-hsien (1914), Shih Pierre Shêng-yü (1919), Ma Joseph Chung-mou (1919).

123 Sih Agatha (?—† 1904), Shih Rosa (?), Wên Anna (?—1922), Yen Marie (?), Bayinji Cathérine (1868—1907), Liu Josepha Han-tzŭ (1874—1934), Chang Maria Kuei-tzŭ (* 1868), Chang Marie Hao-tzŭ (* 1872), Fêng Marguérite Mao-tan (1876—1930),

religieuses [125]; au nord-est dix-huit prêtres [126] et trente vierges et religieuses [127]. Les écoles étaient fréquentées par tous les enfants, sans exception, qui y recevaient une éducation entièrement catholique. Les plus intelligents étaient en état de parfaire leur instruction dans les écoles primaires supérieures et les écoles moyennes catholiques de la mission. Chaque mission aurait pu subvenir à sa subsistance, par les ressources des redevances, dues pour la culture des terres de la mission. Mais bien de fois ces revenus étaient employés par les missionnaires d'une façon peu économique, car tous n'avaient pas les mêmes talents d'administration. Les réductions principales étaient fortifiées et les colons y vivaient à l'abri des incursions multiples des brigands. Dans le nord-ouest des canaux d'irrigation de plusieurs centaines de kilomètres ont converti des

---

Ho Barbe Yin-ch'ung (1875), Fêng Marie Shih-liu (1879—1946), Ch'ên Hélène En-yi (1882—1942), Ma Barbe Mô Okin (1884—1936), Miao Marie Ch'ung-en (1892), Liu Marie Tê-chên (1885), Liu Agathe Mien-mien (1887), Wu Madeleine Hsing-mêng (1889), Ma Madeleine (1895—1927), Wang Lucie Pawa (?), Hsü Barbe (1894), Ho Marie Liu-hsiang (1891—1938), Chao Mélanie Ching-an (1892), Shao Anne Ch'ang-hua (1892), Shao Anne Ch'ang-hua (1892), Shê Marie Ch'ien-ju (1894), Liu Marie Yü-chên (1894), Tuan Josepha Chin-hsiang (1894—1948), Wei Anne Chih-hsien (1902), P'ei Marguerite (Josepha) Têhua (1904—1949), Chang Hélène Ju-ch'ing (1904), Ma Agathe Yüan-i (1904), Ch'ên Edith Kuei-ying (1905), Wang Cathérine Chên-k'un (1907), Wu Marthe Naran Gerel (1907—1928), Li Rose Chih-yung (1907), Jên Marie Tzü-ch'ung (1908), Ku Madeleine P'ei-chên (1908), Li Elise Ching-chên (1909), Wang Rosa Chih-chên (1909—1947), Chang Tarcilla Chih-tê (1912), Yên Debora-Claire Jui-chê (1913), Kuo Thérèse Ching-ch'ing (1912), Chang Félicité Fêng-ying (1914), Liu Rose Ching-chên (1917), Shih Madeleine Ching-i (1913), Li Pauline Shih-ming (1917), Ma Marie Yüan-fang (1917), Chang Marie Yu-ying (1922), Chiang Marie (1922—1948), Li Françoise Chien-min (1928).

124 Fu Paul T'ing-wei (ordonné prêtre en 1923), Li Antoine Ch'ung-tang (1927), Sun Joseph Hsüeh-fan (1927), Fêng Benoît Chin-yüan (1929), Ho Jean Jo-wang (1930), Chi Jean-Baptiste Shan-ju (1931), Chou Paul Ch'i-chih (1931), Tuan Joseph Yung (1931), Sun Antoine Hsien (1933), Tung Jean Ai-nan (1935), Fan Boniface Yung-i (1935), Hsü Jean-Bapt. Shêng-yüan (1937), Ch'ang ... (1937), Tuan Jean Hsing-kuo (1937), Tuan Joseph Wên-chih (1937), Li Joseph ... (1937), Sun Jean Chung-hsien (1938), Wang Joseph Fu (t'ien) (1940), Wu Paul ... (1942), Kuo François Hou-chi (1942), Liu Jean-Bapt. Ching-shan (1942), Hsü Paul ... (1942), Hou Paul Yün-hsi (1943), Li Paul Wën-yü (1950), Chang Paul Ching-yüan (1950), Li Charles (1953).

125 Chang Martha (1845—1905), Chang Rosa Lan-yin (1865—1941), Kuo Rosa († 1943), Wu Maria, Wu Agathe, Wu Elisabeth, Li Madeleine, Ho Anne, Kuo Agathe, Wu Françoise, Sung Rose, Wang Jeanne († 1944), Wei Marie, T'ao Madeleine, Chou Marie, Chia Aloysia, Chang Jeanne, Mu Agathe, Chang Josepha, Li Rita, Fan Françoise, Chang Paula, Li Thérèse, Li Madeleine, Li Marthe, Wu Rufine, Kao Marie, Wang Claire, Fan Hélène, Chang Antonia, Ch'êng Rose, Chang Rose, Li Chrétienne, Chu Marie, Sun Marie, Wu Rose, Liu Véronique et Li Julienne.

126 Chang André (ordonné prêtre en 1911), Ho Cosme (1920), Ko Bernard (1924), Chang Jean (1929), Tuan Pierre (1929), Yen Paul (1931), Tu Paul (1931), Fu Paul senior (1931), Ho Paul (1931), Fan Jean (1935), Mgr. Wang François (1935), Tu Benoît (1936), Fu Paul junior (1937), Li Benoît (1939), Ko Simon (1937), Li Joseph (1940), Wang Benoît (1946), Chiang Jean (1946), Wang André junior (1947), Chang Etienne (1947), Kao Jean (1951).

127 Les noms de ces vierges et religieuses ne sont pas conservés. Celles-ci provenaient principalement des familles les plus ferventes des réductions: telles les Shih, les Ko et les Chang de Erh-shih-ssû, lesWang et les Chang de Hsiao-nao-erh et les Li de Chiang-chiün-yao-tzü.

centaines de kilomètres carrées arides et incultes en terres labourables et fertiles, produisant la subsistance nécessaire aux milliers de colons rejetés par les provinces chinoises surpeuplées. Des dispensaires gratuits soulagèrent les malades, dans ce pays dépourvu de tout hôpital et de médécin diplômé.

N'y a-t-il aucune tache sur ce tableau riant, n'y a-t-il aucun défaut dans ce système, dont nous n'avons rapporté jusqu'ici que des qualités? Personne ne le niera.

Ce qui d'abord, nous semble-t-il fut un grand inconvénient, fut le surmenage matériel, qui accablait les missionnaires [128]. L'administration du village était son affaire. Aussi longtemps que l'autorité publique chinoise ne s'était pas encore étendue à ces contrées, le missionnaire exerçait la charge de maire, de juge de paix, de chef de la police. Dans ces affaires administratives, il pouvait s'appuyer, il est vrai, sur le secours et le conseil d'hommes sages. Comme chef du village, il expédiait aidé de son conseil, toutes les affaires avec les autorités mongoles et chinoises, ou avec les païens du voisinage [129]. Etant juge de paix il avait à régler les affaires et les disputes des chrétiens et à chercher une solution juste en accord avec les lois et les coutumes du pays [130]. Dans sa qualité de chef de la police, il était responsable du bon ordre de la communauté et devait, en cas échéant, la protéger contre les dangers de l'extérieur, contre les brigands, les épidémies et ceux du dedans, comme les voleurs, les malfaiteurs et les hommes pervers. La surveillance du missionnaire se concentrait surtout sur l'observance extérieure des lois de Dieu et de l'Eglise. Toutes ces activités absorbaient une grande partie du temps, que le missionnaire aurait pu consacrer à son ministère spirituel et à l'étude. Mgr. Bermyn réfute cependant cette observation en disant: «En général, les missionnaires, qui brûlent du zèle le plus ardent, sont ceux qui consacrent les plus grands soins à l'administration du matériel de la mission» [131]. Quoiqu'il en soit, certains missionnaires se sont laissés entraîner complètement par ces soucis du matériel, au préjudice de leur ministère auprès des âmes, de l'esprit d'oraison et d'étude, qui est l'esprit propre du prêtre.

C'est un fait avéré que le système a ouvert la voie à un grand nombre d'injustices, au moins objectives. En effet, les redevances, que les chré-

---

128 Cfr. P. C. Crabbe, Herinneringen, Annalen v. Scheut, 1946, 12—14.

129 Au Sud du pays des Ordos ces affaires avec les autorités mongoles étaient généralement réglées dans la mission de Boro balγasun, où les catéchistes des réductions chinoises étaient invités. Ces affaires furent nombreuses de 1926 à 1941. Les affaires avec les autorités chinoises étaient expédiées à Hsiao-ch'iao-pan ou Tui-tzŭ-liang. Dans le Hou-t'ao elles étaient traitées soit à San-shêng-kung, soit à Shanpa, mais n'importe où, les msisionnaires ne se séparaient pas de leurs catéchistes. Certains de ces hommes intelligents ont rendu des service éminents, inappréciables à l'œuvre missionnaire et étaient de vrais apôtres laïcs.

130 Comme il était presqu'impossible au missionnaire d'étudier à fond tous les us et coutumes des Chinois, les missionnaires laissaient souvent la solution des problêmes et des affaires purement chinoises aux catéchistes. Certains missionnaires, cependant on tenu trancher par eux-mêmes ces différends.

131 Lettre du 8 juillet 1905 (A. S.).

tiens devaient chaque année à la mission, étaient une obligation de justice commutative. Se dérober à ce devoir, était commettre, au moins objectivement, une vraie injustice. Ces sortes de transgressions du septième Commandement n'étaient pas rares. Parfois on entendait des missionnaires se plaindre de certains chrétiens injustes envers la mission. Pour atteindre une matière grave, il fallait certainement une grande quantité de blé, détourné de son destinataire. Cette matière fut rarement atteinte. Nous croyons, que les chrétiens des réductions regardaient cette obligation des redevances annuelles, comme une espèce de contribution ou de taxe, imposée par une loi pénale à la quelle on peut se dérober sans injustice. Nos relations avec les chrétiens de ces réductions nous ont donné maintes fois l'impression que telle était leur conviction.

L'obligation de devenir chrétiens, si l'on désirait cultiver les terres de la mission, empêchaient les riches et la classe aisée, de partager les avantages matériels de la méthode. Seule la classe des pauvres profitait de ce système d'évangelisation. En face de la classe aisée, supérieure, l'Eglise restait une étrangère. Or, les convertis d'un rang social supérieur, des esprits plus cultivés, apportent souvent une valeur religieuse plus grande à la mission, que la masse de gens, qui jusqu'à leur conversion n'ont vécu qu'une vie très terre à terre. A défaut de cette classe de catéchumènes, les missionnaires s'appliquaient à cultiver les esprits de ces pauvres et à les élever à une condition sociale plus élevée, comme remède à ce désavantage, si vraiment désavantage il y a, puisque Notre Seigneur a dit: «Pauperes evangelisantur».

La concentration compacte de tous les membres de la paroisse autour de l'église et de la mission était de l'essence même de la méthode. Or, il se développait par cette vie en cercle clos, un esprit moutonnier, qui empêchait de prémunir les chrétiens contre un isolement éventuel au milieu d'une société païenne ou contre les attaques sérieuses des ennemis de la religion. Cet esprit a eu des effets désastreux en 1928, lors de la terrible famine, qui désolait tout le nord de la Chine. Les missionnaires à bout de ressources, étaient témoins de la dispersion d'un grand nombre de leurs ouailles, qui émigraient vers une contrée plus hospitalière. Disloqués de la communauté, manquant le stimulant de l'exemple, forcé de marcher par leurs propres forces, beaucoup de ces chrétiens ont cessé de pratiquer leur religion et ne sont plus revenus. Peut-être, les missionnaires auraient-ils pu remédier à cet inconvénient en vendant aux meilleurs chrétiens, des terres suffisantes pour entretenir leur famille. Mgr. Bermyn était d'avis, que telle était la meilleure solution. A ce moment, en effet, les missionnaires jouissaient encore d'une autorité assez grande, pour maintenir une discipline ecclésiastique parfaite, même si les chrétiens — et il s'agissait des plus fervents — habitaient à une certaine distance de l'église. On les aurait habitués à se rendre à la messe, malgré cette distance. Malheureusement, les missionnaires des réductions étaient d'un avis contraire et s'opposaient à la vente des terres. Cependant cette vente aurait produit aussi un plus grand attachement à la mission et les chrétiens, qui partaient en 1928, à cause de la famine, seraient tous revenus,

s'ils avaient possédé les terres près du village chrétien, qu'ils quittèrent, pour sauver leur vie ailleurs.

La vente des terres était demandée à grands cris par les riches colons païens voisins, qui voulurent s'enrichir au dépens des missions. Cédant à une pression supérieure Mgr. Schotte, alors vicaire apostolique de Ning-hsia, signa, sous certaines conditions, en janvier 1935, avec le gouvernement de la Chine un contrat à Pékin [132], qui l'obligea à vendre les terres de la mission, au sud du pays des Ordos, aux chrétiens d'abord, puis aux païens. Mais le gouvernement refusait de remplir une condition essentielle du contrat, qui par ce fait même fut annulé. Mgr. Schotte se déclarant libre du contrat de janvier 1935, conclut le 19 septembre 1935 [133] avec le prince de la bannière de Otok un autre accord, qui rendait cette aliénation désormais impossible pour les missionnaires.

La dernière guerre mondiale changea la situation dans les deux districts du N.-E. et du Sud, comme la spoliation de Fêng Yu-hsiang avait changé celle des réductions du N.-O. en 1927. Après l'envahissement de la Chine par le Japon, l'armée chinoise se retira vers l'ouest du pays, qu'on appelait «hou-fang», l'arrière. C'est là que les communistes avaient établi leur gouvernement central, à Yen-An, depuis 1935. Ces révolutionnaires attaquaient à toute occasion, les troupes gouvernementales et voulaient envahir tout le nord du Shensi, sous l'autorité du gouvernement de Ch'ung-ch'ing. Or, jusqu'à ce moment les villages chrétiens fortifiés [134] n'avaient pas de garnison militaire. Elles y furent introduites en 1938 [135]. Les soldates, casernés dans les familles chrétiennes, étaient tous païens, certains hostiles au catholicisme. C'était une vraie irruption du paganisme avec tous ses vices, dans la société candide et pure des chrétiens des réductions. Le missionnaire perdait toute son autorité administrative, usurpée par les chefs despotes, militaires. Les molestations incessantes des militaires rendaient la vie insupportable à beaucoup de chrétiens, ou les entraînaient dans les vices repoussantes du paganisme. Beaucoup de familles furent obligés de quitter le village. Elles se bâtirent une ferme sur la terre, qu'elles cultivaient depuis des années et qu'elles commençaient à considérer comme la leur. Dès ce moment la réduction, en tant que concentration, non en tant que mission, cessa d'exister. Le P. R. Van Hyfte, dans son article «La Crise de nos Chrétientés agricoles» [136] a décrit la décadence religieuse, qui résulta de cette situation.

Et ce changement ne fut qu'un commencement des malheurs, qui fondirent sur ces brillantes missions. En 1946, les communistes exproprièrent les missions du sud du pays des Ordos de toutes leurs propriétés, qu'ils distribuèrent à qui bon leur sembla. L'aisance s'enfuit des villages, qui devinrent des amas de maisons en ruines. La pauvreté devint générale

---

132 Contrat de janvier 1935. Texte chinois et français. (A. D. N.)
133 Contrat bilatéral du 19 septembre 1935 (m). (A. D. N.)
134 Une série de villages chrétiens, non fortifiés ont été occupés ou détruits pas les communistes dès octobre 1935.
135 A défaut de casernes, les soldats furent logés dans les maisons des chrétiens.
136 China Missionary 1949, nº 2, 135—136.

des villages, qui devinrent des amas de maisons en ruines. La pauvreté devint générale et uniforme. Les écoles florissantes des missions furent détruites ou destinées à d'autres usages. Les églises furent fermées. Actuellement les chrétiens, qui vivent encore sur le sol, qui les a attachés à l'Eglise catholique, lors de leur conversion, montrent par leur constance dans la Foi, jusqu'à la mort [137], que la méthode d'évangelisation des missionnaires de Scheut, ne leur a pas seulement offert quelques biens temporels, mais les a solidement attachés à l'Eglise catholique et à la foi en Dieu.

---

137 A Boro balγasun 17 chrétiens ont été victimes de la révolution communistes avant 1953. Deux sont morts martyrs: Sœur Lin Marthe Môngke Nasun († 1941) et Ma Paul Cimek Delger († 1952); à Tui-tzŭ-liang 13 chrétiens, à Pai-ni-ching-tzŭ 6, à Hsiao-ch'iao-pan et Maoter 13 sont tombés victimes avant 1953. Deux missionnaires: le P. J. Feeraeert fut tué le 25 juin 1947 à Na-ning-ho et le P. A. Renson est mort en prison communiste à Ting-pien le 24 octobre 1952.

Kongo = König Affonso, sein Wirken und sein Ende

P. Dr. Laurenz *Kilger* O.S.B., Uznach

Wohl die seltsamste und bedeutendste Persönlichkeit der Afrikanischen Missionsgeschichte in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts ist Nbemba Nzinga, bei seiner Taufe Affonso genannt. Als Sohn des ersten Herrschers des Kongolandes, der im Mai 1491 die portugiesischen Glaubensboten zugelassen hatte, wurde er am 4. Juni 1491 getauft und erkämpfte gegen die heidnische Reaktion seines Bruders 1509 den Sieg des Christentums. Sein Ziel war von nun an die vollständige Durchdringung seines Reiches mit dem neuen Glauben. Er zog alle Mittel heran, die unsere Zeit zur Bekehrung eines Volkes anwendet: Predigt und Schule, Heranbildung eines einheimischen Klerus innerhalb und außerhalb des Landes bis hinauf zum eingeborenen Bischof, Kampf gegen den Sklavenhandel, feierliche Gestaltung des Gottesdienstes, Internate für Knaben und Mädchen in seinem Reiche und auf S. Tomé, ärztliche Mission, Laienhelfer. Seine Briefe sind von erstaunlicher Frische, getragen von starker Frömmigkeit.

Ein portugiesischer Geistlicher, Vikar Rui de Aguiar, hat am 25. Mai 1516 seine Geistesart geschildert in einem Briefe an den König von Portugal, der wie ein Heldenlied auf den König-Missionar klingt: «Seine christliche Haltung ist so, daß er mir weniger als Mensch wie als Engel erscheint, und ich meine, Gott hat ihn zu diesem Reiche gesandt, damit er es bekehre, nach all dem, was er sagt und spricht. Denn ich versichere Eure Hoheit, daß *er* uns unterweist, und er kennt die Propheten und das Evangelium unseres Herrn Jesus Christus und alle Heiligenleben und alle Dinge von unserer heiligen Mutter, der Kirche, besser als wir, so daß Eure Hoheit staunen müßten, und spricht von diesen Dingen so schön und mit solcher Sicherheit, daß es mir vorkommt, als spreche der Heilige Geist aus ihm. Er studiert unablässig und schläft oft über seinen Büchern ein, vergißt auch zuweilen aufs Essen und Trinken ... Wenn der Priester die heilige Messe gelesen hat, so läßt er sich den Segen geben und predigt seinem Volke, um es zu bekehren [1].»

Das Thema von dem frommen Kongokönig ist schon mehrfach behandelt [2]. Wir möchten hier nur einiges aus den letzten Jahren seines Lebens erwähnen: wie ihn der Tod berührte und ihn endlich seinem Reiche entführt hat. Die Meldung von seinem Hinscheiden ist erst vor kurzem zugänglich gemacht worden.

Am 17. Dezember 1540 berichtet Affonso an König Johann III. von Portugal:

«Wir haben schon an Eure Hoheit geschrieben, daß der tugendhafte P. Frey Alvaro unserem Leben ein Ende machen wollte und deshalb am Ostertage von 6 oder 8 Weißen, als ich die Messe anhörte, auf mich ihre Büchsen abschießen ließ, damit sie mich zu Ehren des Festes ermorden sollten vor dem Erlöser der Welt. Dieser aber fand es für gut, mich aus einer so großen Gefahr wunderbar zu erretten: das Geschoß drang durch den unteren Teil unseres Gewandes und traf unseren Oberrichter, der neben mir stand. Ein Mann wurde getötet, zwei wurden verletzt. Und all das geschah nur in der Absicht, daß ich sterben solle, damit sie einen anderen zum König machen könnten, der ihnen genehm wäre [3].»

---

1 Monumenta Africana, África Ocidental vol. I. (1471—1569), coligida e anotata por Padre António Brasio, Lisboa 1952, n. 100, p. 361—363.

2 Eugen Weber P.S.M., Die portugiesische Reichsmission im Königreich Kongo, Aachen 1924. — J. Cuvelier, L'ancien Royaume de Congo, Bruxelles 1946.

Es scheint, daß noch ein zweiter Attentatsversuch auf den König gemacht wurde: ein Portugiese Alvaro Peçanha plante ebenfalls, Affonso zu töten. In seiner Güte hat Affonso diesen Peçanha nur aus seinem Reiche vertrieben und die Bestrafung dem König von Portugal überlassen [4].

Noch etwa zwei Lebensjahre waren dem guten Affonso gegönnt.

Ein Bruder Affonsos, der in Lissabon studiert hatte und dann als Gesandter des Kongokönigs am Hofe blieb, meldet am 15. Juli 1543 der Königin von Portugal: «Eurer Hoheit möchte ich mitteilen, daß der Kongokönig, mein Bruder, gestorben ist. Ich möchte gern den einen oder anderen Dreißigst für ihn halten lassen und einige gute Werke für seine Seelenruhe vollbringen. Da ich aber zur Zeit kein Geld zur Verfügung habe, ersuche ich Eure Hoheit, für mich ein gutes Wort beim König einzulegen, daß er mir etwa 400 Cruzados überweisen lasse von dem Gelde meines Bruders — Gott hab ihn selig —, damit ich so die genannte Verpfichtung erfüllen und auch meine Reisekosten begleichen kann. Denn für den Frieden des (Kongo-)Reiches ist es notwendig, daß ich dorthin gehe. Damit könnte ich Gott einen großen Dienst leisten und dem neuen König, meinem Neffen, von dem ich weiß, daß er mich dort sehnlich erwartet. Diese 400 Cruzados sind hinterlegt bei einer gewissen Grimaneza Fernandes, wohnhaft in Lissabon und Gattin eines gewissen Diogo de Campos, der das Geld bei sich hat, um damit einige Aufträge für den besagten König, meinen Bruder, Gott hab ihn selig, zu besorgen. Und so bitte ich Eure Hoheit, mir von seiner Hoheit (dem König) die Reiseerlaubnis zu erwirken, da ich ihm doch hierzulande nicht mehr dienen kann und da ich als Gesandter eben überflüssig bin: denn der mich gesandt hat, ist ja gestorben. Nun hab ich nichts weiter zu sagen als: Gott, der höchste Herr, möge die Lebenstage Ihrer Hoheit lange währen lassen zu Seinem heiligen Dienste.

Aus Lissabon, heute am 15. Juli 1543 Eurer Hoheit Diener Dom Mañuell [5].»

In diesem schlichten und von christlicher Gesinnung getragenen Briefe scheint uns ein stiller Abglanz des verstorbenen Königs zu leuchten. In welchem Alter ist wohl König Affonso gestorben? Von seiner Schwester wird 1516 berichtet, daß sie etwa 60 Jahre alt war [6]. Affonso selbst soll um die gleiche Zeit gesagt haben, er hoffe, daß ihn Gott nicht sterben lasse, bevor er den König von Portugal persönlich kennen gelernt habe [7]. Demnach war der König damals auch nicht mehr jung, dem Alter nach vermutlich nicht so weit von dem seiner Schwester getrennt. So mag er bei seinem Hinscheiden etwa 85 Jahre gezählt haben. Er ist aus dem Leben geschieden in einem Alter, von dem der Psalmist sagt (Ps. 89, 10): was darüber geht, ist Mühsal nur und Schmerz.

So endet mit einem Dreißigst und einem Gesandtenabschied die ruhmvolle und segenbringende Geschichte des Königs Affonso. Die Datierung läßt darauf schließen, daß der Kongo-König zu Beginn des Jahres 1543 gestorben ist. Denn es brauchte in jener Zeit manchen Monat, bis von San Salvador im Kongolande durch Eilboten zu Fuß und durch ein Segelschiff die Nachricht über die Kongomündung und um das Kap Verde nach Lissabon gelangte.

---

3 Mon. Afr., África Ocidental vol. II. (1532—1569), coligida e anotata por Padre António Brasio, Lisboa 1953, n. 38, p. 104—105.
4 Mon. Afr. II, n. 39, p. 103—106.
5 Mon. Afr. II, n. 48, p. 124—125.
6 Mon. Afr. I, n. 10, p. 362.
7 Mon. Afr. I, n. 10, p. 362.

Mission und Akkulturationsprobleme in Westafrika

Eine Richtigstellung

Von Prof. Dr. Joh. *Beckmann* S.M.B.

Nach seiner ethnologischen Studienreise, die ihn von Mai bis September 1955 zu den verschiedensten Stämmen in Englisch- und Französisch-Westafrika führten, schrieb Prof. Dr. Richard *Mohr,* Ordinarius für Ethnologie an der Universität Nijmegen, auch einen kleinen Beitrag *«Missiologische Erfahrungen auf einer ethnologischen Reise»* (ZMR, Münster 1956, 47—53). Die Erfahrungen sind von tiefem Ernst und dem Bestreben getragen, der weitverzweigten Missionsarbeit einen Dienst zu erweisen. Die mitgeteilten Tatsachen mögen stimmen, obwohl sie scheinbar kein Ruhmesblatt der Mission darstellen, da ja nach Meinung des reisenden Professors die Missionare nur ein deformiertes bzw. ein europäisches Christentum zustande brachten ohne Zusammenhang mit den überlieferten Religionen und dem damit zusammenhängenden Brauchtum. Auch seine Befürchtungen um diese so schwach fundierte Kirche, wenn «die schwarzen Menschen sich des Eigenwertes ihrer Kultur bewußt werden — und das ist zu erwarten, hat bereits begonnen — und wenn der Europäer das Land verlassen hat — und das ist ebenfalls zu erwarten —» (S. 48) sind unbedingt ernst zu nehmen. Und doch fehlen, wie uns scheint, bei der Beurteilung dieser Lage wesentliche Momente, die eine sachlichere Beurteilung der Haltung und Einstellung der Missionare ermöglichen würden.

1. Da ist zunächst das geschichtliche Moment. Wenn der Verfasser schreibt: «Besonders zu beklagen ist, daß man es nicht fertig gebracht hat, einen für die Eingeborenen geeigneten Typ einer wirklichen christlichen und afrikanischen Schule zu schaffen» (S. 51), so möchte ich nur daran erinnern, daß die Missionen vor einigen Jahrzehnten mit ihrem «primitiven», aber wohl angepaßten Schulsystem, den sog. Busch- oder Katechismusschulen, einen Typ geschaffen hatten, der wirklich fähig war, den afrikanischen Kindern das zu geben, was sie damals für ihr Leben brauchten. Aber gerade gegen dieses System wurde dermaßen von den kolonialen Regierungen und ihren heimatlichen Verbündeten Sturm gelaufen, daß die Missionen, vielfach blutenden Herzens, gezwungen waren, es aufzugeben. Es folgte dann die Periode der «Cooperation», die heute noch in fast allen Gebieten, zumal in den englischen, in Kraft ist. Für diese Zusammenarbeit war gegenseitige Hochschätzung und gegenseitiges Vertrauen, wie sie von den römischen Behörden wiederholt den Missionaren eingeschärft wurden, die allein trägfähige Grundlage. «Die schärfste kritische Zurückhaltung», die der Verfasser für diese Zusammenarbeit mit der Kolonialverwaltung verlangt (S. 51), wäre als Grundlage für die Jahre der Zwischenkriegs- und Nachkriegszeit bei der übergroßen Empfindlichkeit der kolonialen Verwaltungen für die Weiterexistenz der Missionen einfach unmöglich gewesen [1].

2. Wie schon die letzten Sätze andeuten, fehlt ferner das politische und wirtschaftliche Element. Bei aller Ehrfurcht vor dem überlieferten Volkstum und der damit zusammenhängenden Religiösität muß sich heute wohl jeder verantwortungsbewußte Missionar die beängstigende Frage stellen: Wie lange noch und

[1] Franz Solan Schäppi OFMCap, Die Katholische Missionsschule im ehemaligen Ostafrika, Paderborn 1937 a. v. O.; Joh. Beckmann, Die Katholische Kirche im neuen Afrika, Einsiedeln 1947, 178 ff.

in welchem Umfang wird dieses Brauchtum bei der mit Riesenschritten voranschreitenden Industrialisierung des Landes noch imstande sein, sich zu behaupten? Muß nicht auch ein moderner afrikanischer Staat, wie z. B. die Goldküste, schon aus reinem Selbsterhaltungstrieb heraus, das weithin zerrissene Stammesleben durch eine einheitliche Kultur zu überbrücken und die Vielfalt der Sprachen durch eine Einheitssprache, das Englische, zu ersetzen suchen, wenn er den Anschluß an Weltwirtschaft und Weltpolitik nicht verfehlen will? Muß daher nicht auch an der Westküste Afrikas, wie gerade Ethnologen bereits betont haben, die Akkulturation das Übergewicht über die frühere Akkommodation gewinnen und müssen nicht die Missionare ihren Christen helfen, sich gerade in diesen Zeiten des Überganges zurechtzufinden und sich dieser neuen Lage anzupassen? [2] Doch selbst abgesehen von gegenwärtigen Bestrebungen und Strömungen, darf wohl gefragt werden: welches Volkstum meint eigentlich Prof. Mohr, das erhalten werden muß? Meint er das Volkstum bei Ankunft der ersten Weißen? Aber dann hatten doch schon die Araber (Islam) die Kleidung u. a. m. beeinflußt. Oder bei Ankunft der ersten Missionare? Damals hatten aber schon die ersten Weißen (Kaufleute) europäische Kleidung eingeführt. Als Ethnologe weiß Prof. Mohr doch, daß auch die Westafrikaner, wie alle Primitivvölker, geschichtlich geworden und umgestaltet sind und zwar immer wieder durch Nachbar- oder Vorvölker. Welchen zeitlichen Querschnitt sollen denn die Missionare erhalten? Den vor jeder europäischen oder gar mohammedanischen Berührung? Wie will man aber das Alte und Ursprüngliche erkennen, ohne in schwere Irrtümer zu verfallen? [3] Und schließlich gilt in diesem Zusammenhang wohl auch das Wort des französischen Ethnologen A. Leroi-Gourham: «C'est l'homme qui compte et non pas la coutume» [4].

3. Was speziell den einheimischen Klerus betrifft, so muß Prof. Mohr gestehen, daß er diese schwarzen Priester als «freundliche hilfsbereite Mitbrüder und Menschen, die ihr Priestertum und ihre seelsorgliche Aufgabe ernst nehmen» schätzen gelernt hat. Aber dann fährt er fort: «Aber ich konnte ein Gefühl des Mitleids für sie nicht los werden. Denn recht besehen sind sie entwurzelte Menschen, Afrikaner, die keine Afrikaner mehr sind, sondern nur noch europäisch denken, leben und arbeiten können, die für den Aufbau einer afrikanischen Kirche, die nach Abzug der Europäer weiterbestehen kann, nicht in Frage kommen. Sie tragen nicht die Schuld daran, sondern ihre Lehrmeister, die nicht imstande sind, sich einen katholischen Priester, den Priester einer Weltkirche, anders vorzustellen denn als Europäer. Es ist ein bitteres Urteil, aber es muß gesagt werden: Die Aufgabe, einen wirklich einheimischen Klerus heranzubilden, hat die Mission nicht gelöst, sie hat dabei versagt.» (S. 52 f.) Dazu nur einige Hinweise, die das Verhalten der Missionare wenigstens verständlich machen sollen:

---

[2] P. Schebesta S. V. D., Afrika verliert sein Gesicht. ZMR 1950, 267—281; Pierre Charles S. J., Missiologie et Acculturation. «Nouvelle Revue Théologique», Louvain 1953, 15—32, neu gedruckt in «Etudes Missiologiques», Louvain 1956, 132—152.

[3] Vgl. Alfred Bühler, Kritische Bemerkungen zur Verwendung ethnographischer Quellen in der Psychologie. «Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie» 1952, 415—421. S. 417 Hinweis auf die verfehlten Bestrebungen P. Peekels MSC auf Neu-Irland und S. 421 die Schlußfolgerung: «Ursprüngliche Verhältnisse darf man also bei keinem Naturvolk erwarten, und Folgerungen, die damit ohne Vorbehalt rechnen, sind somit falsch.» (Den Hinweis auf diesen Aufsatz Prof. Bühlers verdanke ich Prof. Dr. Georg Höltker SVD.) — Wie vielfältig die Probleme selbst bei einer scheinbar so einfachen Frage wie der Kleiderfrage liegen können, zeigt deutlich die Arbeit von G. Höltker SVD, Die Kleiderfrage in den beiden Vikariaten Ost- und Zentral-Neuguinea. NZM II, 1946, 43—55.

[4] Ethnologie et Chrétienté, Nr 23, (Paris, 1956), 9.

a) Die Seminarbildung und -erziehung soll auf das arteigene Brauchtum des Volkes aufbauen. Aber auf welches? An der Goldküste, wie im übrigen Westafrika gibt es ja eine Fülle von Stämmen und auch von Sprachen (Prof. Mohr nennt selbst S. 47 f elf verschiedene Stämme, die er selbst besucht und erforscht hat!). Praktisch hätte die Mission speziell für die Anfänge der Seminarbildung für jeden Priesteramtskandidaten einen eigenen Bildungsgang schaffen müssen, denn eine Sprache oder einen Stamm bevorzugen, hätte die übrigen ohne weiteres zurückgeschreckt und verjagt. Also blieb nur eine Einheitssprache, das im Lande gelehrte und vielfach schon gesprochene Englisch oder Französisch übrig.

b) Die Lebensweise sollte wenigstens in Kost, Wohnung und Kleidung einheimisch bleiben. Aber wenn die Erfahrung lehrte, daß die Studenten bei einer solchen Lebensweise kein ersprießliches Studium leisten können, und wenn Tropenfachleute erklären, die einheimische Nahrung sei zu vitaminarm, um den Krankheiten der Tropen zu widerstehen und zu ernster Arbeit zu befähigen? So viel mir bekannt ist, haben manche Seminarleitungen in den Anfängen sich bewußt an einheimische Kost und Lebensweise für die Seminaristen anzupassen gesucht, bis sie schmerzliche Erfahrungen zur Aufgabe ihrer prinzipiell sicher richtigen Haltung zwangen.

c) Die europäische Bildung entfremdet den Priester seinem Volkstum. Auch dieser Vorwurf ist scheinbar berechtigt. Doch wenn die gesamte Schicht der Gebildeten in den Ländern der Westküste Afrikas gierig nach europäischem Wissen und europäischem Können verlangt und — mit oder ohne europäischer oder amerikanischer Universitätsbildung — dieser Bildung überall den Vorzug geben, wie soll dann der einheimische Priester vor diesen Gebildeten bestehen? Bei den gegenwärtigen und früheren Verhältnissen ist eine Bildung auf arteigener Grundlage einfach ein Ding der Unmöglichkeit, und die Priesterseminare, die kleinen und großen, würden von heute auf morgen leer stehen, wenn ein Missionsleiter diesen Weg einzuschlagen versuchen würde. (Selbstverständlich ist eine Bildung mit Berücksichtigung des arteigenen Brauchtums auch für Afrika ein Ideal, aber die äußerst schweren Bildungsprobleme des einheimischen Klerus lassen sich nicht einfach durch ein Entweder-Oder lösen. Zudem besteht die berechtigte Hoffnung, daß einheimische Priester und Bischöfe ihrerseits noch besser den Weg finden werden, für eine ihrem Volkscharakter entsprechende Priesterbildung, genau wie übrigens die Gebildeten der Goldküste und anderswo für ihre Kreise.)

Und bei all dem darf der europäische Beurteiler und Kritiker der westafrikanischen Missionen nie vergessen, daß gerade die Goldküste und die benachbarten Gebiete Jahrzehnte hindurch als «Grave of the White Men» galten. Der Tropenhitze und den Tropenkrankheiten haben auch die Missionare einen schweren Tribut zollen müssen. Und wenn es ihnen trotzdem gelang, Christengemeinden, ja sogar einheimische Schwestern und Priester heranzubilden, so sollte man sich über solche Leistungen wirklich freuen und bei aller Kritik, die schließlich bei jedem menschlichen Werk angebracht werden kann, gerade auch diese schwerwiegende Belastung nicht aus dem Auge verlieren [5].

---

[5] Vgl. z. B. Plaidoyer pour le Missionnaire. «L'Ami du Clergé», 29 mars 1956, 193—195. — Vermutlich zielte der Vortrag, den Prof. Mohr auf der Würzburger Missionsstudienwoche 1956 hielt, in dieselbe Richtung wie oben genannter Artikel. Es heißt aber in der Berichterstattung darüber kurz und bündig: «Die Missionare setzten sich kräftig zur Wehr» (L. Kilger OSB, in ZMR Münster, 1956, 208).

Dix ans d'Etudes missiologiques à Rome 1946—1956

Par le P. Jean *Bouchard*, S. J., Rome

S'il est un endroit au monde où les Missions occupent toujours une place de choix, c'est bien Rome, centre de la chrétienté. S. Eminence le Cardinal Costantini le rappelait tout récemment en mars 1956, aux fêtes qui marquèrent de 80e anniversaire de Sa Sainteté PIE XII. Il suffirait pour nous en rendre compte de quelque façon d'ouvrir l'Annuaire Pontifical, d'examiner les rouages de la Sacrée Congrégation de la Propagande, de compter le nombre d'Ordres, de Congrégations et d'Instituts missionnaires qui ont à Rome leur Maison Généralice ... Encore n'en aurions-nous qu'une faible idée du travail missionnaire qui se poursuit dans la Ville Eternelle, et nous devrions ajouter v. g. l'énumération des Collèges pour étudiants des diverses pays, les bibliothèques missionnaires, les centres d'accueil, les secrétariats de divers mouvements et organismes, les cercles d'études, les conférences publiques, les manifestations occasionnelles, etc.

Cet inventaire missionnaire serait certainement révélateur et plus d'un missionnaire comme plus d'une chrétienté se sentirait fortifié dans son travail et ses épreuves en constatant avec quelle inlassable sollicitude l'Eglise cherche à réunir, soutenir, éclairer, vivifier tous ses enfants, tous les peuples rachetés par le sang du Christ.

Notre ambition cependant sera plus modeste. Pénétrant dans ces foyers de vie missionnaire que sont les Universités catholiques de Rome, nous voudrions donner une idée des travaux missionnaires qui s'y sont faits depuis dix ans, sous la conduite des professeurs de ces Universités [1].

Nous avons relevé dans ces Universités pas moins de 244 thèses intéressant de quelque manière les Missions: 90 à l'Université Pontificale Grégorienne, 82 à l'Athénée Pontifical Urbanianum (communément appelé «La Propagande»), 37 à l'Angelicum (des PP. Dominicains), 13 à l'Antonianum (des PP. Franciscains), 13 à l'Université du Latran, 7 à l'Orientale, 1 à la Faculté Théologique S. Bonaventure (des PP. Conventuels) et 1 à l'Anselmianum (des PP. Bénédictins). Ces thèses furent présentées pour l'obtention du Doctorat en l'une ou l'autre des Facultés, selon la répartition suivante: 65 en Théologie, 104 en Droit Canon, 25 en Philosophie, 31 en Missiologie, 10 en Histoire Ecclésiastique, 2 en Sciences Sociales et 7 en Sciences Ecclésiastiques Orientales [2].

Disons tout de suite que nous n'avons pas cru devoir restreindre notre enquête aux seuls pays et aux seules questions qui dépendent juridiquement de la Sacrée Congrégation de la Propagande. Les frontières de la Missiologie dépassant l'aspect juridique, comment rayer de nos préoccupations missionnaires des problèmes aussi pressants que ceux de l'appartenance à l'Eglise, de l'Oecuménisme, des émigrés, du Proche-Orient ...?

---

[1] Nous ne ferons ici que compléter deux articles précédemment publiés dans la NZM sur la même question:
— Johann Specker, S. M. B., «Dissertationen der missionswissenschaftlichen Fakultät der Propaganda» in: NZM, III (1947), 304—306.
— Felix Clausen, S. J., «Die Stellung der Missionswissenschaft an der Päpstlichen Universität Gregoriana» in: NZM, V (1949), 300—305.
Le P. Albert Perbal, O. M. I., a fait un relevé semblable pour l'Institut Missionnaire Scientifique de la Propagande. Cf. *Euntes Docete*, II (1949), 285—288; V (1952), 56—57; VI (1953), 421—424.

[2] Explications des sigles:

Grég.	= la Grégorienne (S. J.)	T.	= Théologie
Prop.	= la Propagande	D.	= Droit Canon
Ant.	= l'Antonianum (O. F. M.)	P.	= Philosophie
Lat.	= le Latran	M.	= Missiologie
Ang.	= l'Angelicum (O. P.)	H.	= Histoire Ecclés.
Ans.	= l'Anselmianum (O. S. B.)	Sc. Soc.	= Sciences Sociales.
Orient.	= l'Orientale (S. J.)		

Pour rendre cette nomenclature plus facile à consulter, nous avons cherché à grouper les thèses selon les principaux sujets abordés. Chaque thèse est suivie de la date de sa défense, du nom de l'Université et de la Faculté où elle fut présentée. Nous ajoutons, quand il y a lieu, l'endroit, la date et le nombre de pages de la publication.

S'il nous est permis en terminant d'exprimer un souhait, nous formulerions celui-ci. Que ce palmarès soit un encouragement à tous ceux qui mettent leur savoir au service de l'Eglise missionnaire, un appel à de nouvelles recherches en ce domaine. Les Missions ont toujours besoin de théologiens, de juristes, de philosophes, d'historiens, de missiologues, de sociologues, d'ethnologues, etc. ...

I — THEOLOGIE ou théorie:

Foi, salut, baptême:

1 — Ignace *Bieda,* S. J., Fides humanae salutis initium, doctrina Patrum in primis quinque saeculis. — 10-5-48, Grégorienne, Théologie. — Roma, 1950, 83 pp. Excerpta.

2 — Matteo *Videman,* De obligatione ac possibilitate credendi ac perseverandi in fide. — 1952, Angélique, Théologie.

3 — Joseph *Weng,* De possibilitate actus fidei apud infideles. — 1954, Ang. T.

4 — Jean-Marie *Le Gentil,* Le rôle de la volonté dans le cheminement de la foi d'après les sermons du Cardinal Newman. — 1954, Ang. T.

5 — Pedro *Achutegui,* S. J., La universalidad del conocimiento de Dios en los paganos, según los primeros teólogos de la Compañia de Jesus (1534—1648). — 24-1-50, Grég. T. — Pamplona, 1951, 324 pp.

6 — Giovanni *Boetti,* La volontà salvifica universale di Dio in S. Agostino. — 1950, Ang. T.

7 — Claudio *Garcia,* O. P., La salvación de los infiéles. — 1949, Ang. T.

8 — Claudio *Garcia,* O. P,. La salvación de los infiéles y la necesidad de la actividad misionera. — 30-5-52, Propagande, Missiologie.

9 — Pierre *Jay,* La nécessité de moyen du sacrement de baptême pour les adultes et ses suppléances possibles. — 1951, Ang. T.

Eglise, Corps Mystique:

10 — Gaspar *Favara,* S. J., La necessità della Chiesa secondo S. Agostino. — 10-10-45, Grég. T. — Acireale (Italia), 1949, 90 pp. Excerpta.

11 — Pierre *Gruiec,* P. B., La catholicité de l'Eglise dans les «Enarrationes in Psalmos» de Saint Augustin. — 21-4-52, Grég. T.

12 — Joseph *French,* Saint Augustines' interpretation of the axiom «Outside the Church there is no salvation». — 1948, Ang. T.

13 — H. *Costa,* O. F. M., De axiomate «extra Ecclesiam nulla salus» iuxta recentiora documenta ecclesiastica. — 1951—52, Antonianum, T.

14 — Georges *Remy,* Membre de l'Eglise. — 1950, Ang. T.

15 — Antonin M. *Therme,* O. P., L'appartenance à l'Eglise. — 1955, Ang. T.

16 — Stanley Joseph *Ott,* Opinions of Modern Theologians on Membership in the Communion of Saints. — 12-4-54, Grég. T.

17 — John *Hardon,* S. J., A comparative Study of Bellarmine's Doctrine on the Relation of Sincere Non-Catholics to the Catholic Church. — 4-1-51, Grég. T. — Roma, 1952, 72 pp. Excerpta.

18 — Etienne *Du Mont,* La situation du protestant baptisé et de bonne foi par rapport à l'unique Eglise du Christ. — 1952, Ang. T.

19 — Ollegarius *Dominguez,* O. M. I., De functione missionali in Corpore Mystico secundum S. Thomam. — 12-2-48, Grég. T. — Roma, 1949, 50 pp. Excerpta.

20 — John *Feeney,* The Lambeth Conferences and the Unity of the Church. — 15-4-49, Grég. T.

21 — Roger *Matzerath,* S. A., The Prayer of Christ for Unity: St. John 17, 20—23. — 17-4-50, Grég. T. — Roma, 1950, 192 pp.

22 — Giuseppe *Santoro,* O. P., La «via Notarum» nel trattato de Ecclesia. — 1952, Ang. T.

Mission, prédication, adaptation:

23 — Rigobertus *a Mahlberg,* O. F. M. Cap., Der Missionsbegriff. — 5-3-49, Grég. Droit Canon.

24 — André *Seumois*, O.M.I., Introduction à la Missiologie. 1ère partie: définition de la Missiologie. — 21-6-48, Propagande, Missiologie. — Les Cahiers de la Nouvelle Revue de science missionnaire, n. V, Schöneck/Beckenried, 1948, 46 pp. Excerpta.

25 — André *Rétif*, S.J., La prédication kérygmatique dans les Actes des Apôtres. — 24-3-48, Grég. T. — Repris dans «Foi au Christ et mission d'après les Actes des Apôtres», Paris, Cerf, 1953, 185 pp.

26 — Raynald *Pelletier*, P.B., La deuxième demande du «Pater» d'après la Tradition. — 15-4-53, Grég. T.

27 — Willem *Hendrish*, O.M.I., De actione apostolica Ecclesiae Christi secundum S. Gregorium Magnum. — 1951, Ang. T.

28 — Joseph Maria *Mesa*, C.M.I.C., Espiritualidad Apostolica. — 1955, Ang. T.

29 — Karl *Müller*, S.V.D., Paulus als «Apostel der Völker» nach dem Galater- und Römerbrief. — 5-4-52, Grég. Miss. — In: Studia Missionalia, IX (1955—56), 5—33.

30 — Francis X. *Clark, S.J.*, The Purpose of Missions. — 13-6-47, Grég. T. — New York, 1948, IV—65 pp.

31 — Nicolao *Tornese*, S.J., Aspetti teologici nell'opera di Roberto De Nobili, S.J. — 20-2-51, Grég. T.

II — ACTIVITE MISSIONNAIRE ou la pratique:

Présentation du Christianisme: prédication, catéchisme, œuvres sociales, éducation:

32 — Amedeo *Cracco*, O.F.M., La «captatio benevolentiae» nella evangelizzazione dei Gentili. — 22-6-50, Prop. M. — Roma, 1951, 236 pp.

33 — Richard *Lawlor*, S.J., The Basic Strategy of Mathew Ricci S.J. in the Introduction of Christianity to China. — 16-4-51, Grég. M. — Roma, 1951, 33 pp. Excerpta.

34 — Johan Leo *Bettray*, S.V.D., Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.J. — 27-11-52, Grég. M. — «Analecta Gregoriana», v. LXXVI, Roma, 1955, 411 pp.

35 — Prudencio *Damboriena*, S.J., Etapas y métodos de penetración protestante en China. — 4-1-52, Grég. Hist. — In: Studia Missionalia, IX (1955—56), 69—126.

36 — P. *Borges*, O.F.M., De methodis missionalibus in Evangelisatione hispano-americae saec. XVI. — 1952—53, Ant. T.

37 — H. *Fragoso*, O.F.M., De methodo evangelisationis Franciscanorum apud Indianos brasilienses. — 1952—53, Ant. T.

38 — Herman *Embuiru*, S.V.D., Die Missionsmethode auf Flores in der neueren Zeit (1859—1951). — 15-4-52, Grég. M.

39 — Melencio *De Vera*, The peaceful method of the Mission. Theory and its application in the Philippines. — 1951, Ang. D.

40 — Antoine *Paulin, P.B.*, La méthode catéchétique des catéchèses de Saint Cyrille de Jérusalem. — 9-2-53, Grég. T.

41 — Joannes L. *Möhlmann*, S.V.D., De munere et formatione missionarii ut catechetae. Studium historico-iuridicum iuris missionarii ab erectione S.C.P.F. usque in hodiernum tempus. — 15-3-50, Grég. D. — Roma, 1950, 122 pp.

42 — Antoine *Kia-Zen Shih*, Instructio catechumenorum in jure antiquo et in jure vigenti. — 23-6-51, Prop. D.

43 — Philippe *Chen Tsung-tseng*, De iis quibus incumbit obligatio educandi fideles circa fidem christianam in Missionibus, ac potissimum in Sinis. — 26-6-52, Prop. D.

44 — James *Sangu*, Catechetical Instruction in adaptation to the Africans in Tanganyika Territory. — 28-6-52, Prop. D.

45 — Petrus *Chih-Chaw Wang*, De Operibus Socialibus in Missionibus. — 26-6-52, Prop. D.

46 — Joseph *Kelanthara*, Education In India. — 19-5-53, Prop. D.

47 — Austin *Lanza*, The Education of the Catholic children in the schools of Ceylon in the light of the Code of Canon Law and other documents of the Catholic Church. — 25-10-53, Prop. D.

48 — Joseph *Adeneye*, The Prescription of Canon 1374 applied to the schools in Western Nigeria. — 11-6-55, Prop. D.

Voir aussi nn. 29, 31.

Moyens de sactification: sacremente, liturgie ...

49 — Henri *Ramart*, P. B., Peut-on refuser le Baptême «ob bonum commune» dans les Missions? — 19-4-52, Grég. D.

50 — Henry *D'Souza*, the Right of the Church to baptize children born of infidel parents. — 20-5-52, Prop. D. — Calcutta, 1952, 144 pp.

51 — Antonius *Vazhapilly*, De baptizandis et absolvendis acatholicis adultis in periculo mortis constitutis. — 21-10-53, Prop. D.

52 — Claudio *Ceccherelli*, O. F. M., La questione del Battesimo nell'apostolato dei Francescani nel Messico (1524—1539). — 23-6-54, Prop. D. — In: Missionalia Hispanica, XII (Madrid, 1955), 209—289.

53 — Paul C. *Marcinkus*, The sufficency of the Protestant Minister's intention for valid Baptism in matrimonial cases. — 14-4-53, Grég. D.

54 — John S. *Quinn*, The Extraordinary Minister of Confirmation According to the Most Recent Decrees of the Sacred Congregations. — 28-3-49, Grég. D. — Rome, 1951, 140 pp.

55 — Ludovicus *Buijs*, S. J., De matrimonio acatholicorum baptizatorum iuxta disciplinam Codicis Iuris Canonici. — 30-4-47, Grég. D. — Roma, 1948, 60 pp. Excerpta.

56 — Martinus *Senders*, Mill Hill, De Privilegio Fidei praesertim de Canone 1127. — 16-10-48, Grég. D.

57 — P. *Ma*, O. F. M., De matrimoniis a fidelibus, sive inter ipsos sive cum acatholicis, tempore occupationis Communistarum, praesertim in Sinis, contractis. — 1951—52, Ant. D.

58 — Joseph *Pouo*, De constitutione tribunalis matrimonialis ecclesiastici in Sinis. — 3-11-51, Prop. D.

59 — Cyrillus *Nereus Fernando*, Matrimonial Impediments and baptized non-catholics. — 26-6-53, Prop. D.

60 — Eloi *Grondin*, P. B., Les causes de nullité de mariage entre infidèles. — 16-4-54, Grég. D.

61 — Ludwinus van *Gogen*, SS. CC., De potestate a Romanis Pontificibus in Constitutionibus Canonis 1125 exhibita. (De privilegio Paulino et dissolutione vinculi). — 1953, Prop. D. — Roma 1954, 62 pp. Excerpta.

62 — *Gonzalvus a Raamsdonk*, O. F. M. Cap., De cessatione impedimenti disparitatis cultus in extraordinariis territorii circumstantibus. — 27-4-54, Grég. D.

63 — Johann *Rohner*, S. M. B., Die Kinderverlobung in China, Eine ethisch-rechtliche Untersuchung. — 14-4-49, Grég. T. — Roma, 1951, 77 pp. Excerpta.

64 — Antonius *Wang*, S. J., De dispensatione super impedimento disparitatis cultus maxime in Sinis. — 26-4-49, Grég. D. — Shanghai, 1950, IV—34 pp. Excerpta.

65 — Samuel R. *Wiley*, S. J., A Comparative Study of the Validity of Marriage in Canon Law and in the Civil Code of the Republic of the Philippines. — 14-4-53, Grég. D. — Roma, 1953, 42 pp. Excerpta.

66 — L. *Van de Berg*, O. F. M., De matrimonio Neophytorum in Insulis Gambier (Oceania), 1833—1843. — 1948—49, Ant. D. — Maastricht, 1951, 68 pp.

67 — Manik *Muttukumaro*, Reverential fear in Marriage with special reference to Ceylon. — 26-2-54, Prop. D.

68 — Paul *Zungrana*, P. B., La liberté du consentement matrimonial chez les Mossi (Afrique Occidentale, Haute-Volta). — 5-5-52, Grég. D.

69 — Joseph *Mulolwa*, Etude sur le mariage coutumier des Batabwa au Congo belge. — 26-12-50, Prop. D.

70 — Wilhelm *Kühner*, M. F. S. C., Die Zuständigkeit der Zivilgewalt bei Ehen von Nichtchristen. — 4-6-51, Prop. D. — Rom, 1951, 66 pp.

71 — Athanase *Mouchantaf*, La dot matrimoniale en droit romain, en droit ecclésiastique oriental et en droit civil dans les pays du Proche-Orient. — 1952, Latran, D.

72 — Nicolaus *Di Comite,* De vitiis quae matrimoniali consensui opponuntur ex parte voluntatis in iure ecclesiastico orientali. — 1953, Latran, D.
Voir aussi nn. 96, 160, 164, 165, 167, 203, 229.

73 — Vincent *Keng Wan-Li,* De instauranda in Missionibus, maxime in Sinis, Liturgia sacra et quidem funditus penetrata et intellecta. — 26-6-52, Prop. D.

74 — Stanislaus *Chen,* Historia Tentaminum Missionariorum Societatis Jesu Pro Liturgia Sinica in Saeculo XVII. — 1946, Prop. D. — Roma, 1951, 190 pp.

75 — Franciscus *Bontinck,* Scheut, De strjid om de Chinese liturgie in de XVII^e^ en XVIII^e^ eeuw. — 25-10-49, Grég. H. — Roma, 1950, 35 pp. Excerpta.

Aspects juridiques: autorité, administration ...

76 — Henricus *Dias Noguira,* A condiçâo juridica das Missôes Catolicas nas Colonias Portuguesas. — 1947?, Grég. D.

77 — Joannes Antonius *Eguren,* S. J., De condicione iuridica Missionarii. — 19-4-49, Grég. D. — Roma, 1950, 72 pp. Excerpta.

78 — Michaël *Healy,* S. Columban, Interim Mission Governement. — 7-4-53, Grég. D.

79 — R. *Wijbrands,* O. F. M., De statu iuridico Religiosi promoti ad dignitatem Vicarii vel Praefecti Apostolici. — 1949—50, Ant. D. — Roma, 1952, 80 pp.

80 — Joannes *Shiutung Kao,* De regimine episcopali in Missionibus. — 9-11-54, Prop. D.

81 — Viateur *Allary,* P. M. E., L'Institut religieux ou missionnaire avec charge d'un territoire ecclésiastique de droit commun. — 31-3-54, Grég. D.

82 — Mauritius Jacobus *Griffin,* M. S. C. J., The Juridical Position of Auxiliary Institutes in Lands Subject to the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith. — 2-10-53, Grég. D.

83 — Josephus *Heuvelmans,* C. R. S. C., De erectione congregationum religiosarum indigenarum deque earum constitutionum conscriptione. — 29-3-54, Grég. D.

84 — Matthew *Grehan,* The relations between the superior of a foreign missionary society of priests without vows and the ecclesiastical superior of the mission. — 1950, Ang. D.

85 — Philippe *Ponniah,* De obligatione sustendendi presbyterum titulo Missionis promotum. — 13-6-50, Prop. D.

86 — Fridolino *Stöckli,* S. M. B., Dissertatio historico-iuridica de Missionum Exterarum sustentatione. — 1950, Lat. D.

87 — Leo *Tien,* De reconciliatione apostatarum a fide cum Ecclesia. — 28-6-52, Prop. D.

88 — Paolo Sani *Kleden,* S. V. D., Disciplina Ecclesiae in reconciliandis apostatis, praesertim in Missionibus. — 24-1-55, Grég. D.

89 — Silvio *Zochetta,* O. F. M., L'organizzazione esterna ed interna delle Missioni Francescane nel Medio Evo. — 22-3-49, Prop. D.

90 — Natalis *Durigon,* O. F. M., L'istituzione dei Missionari nell'ordine dei FF. Minori. — 22-6-54, Prop. D.

91 — Joannes *Ameye,* Scheut, De relationibus historico-juridicis inter Congregationem Immaculati Cordis B. M. V. et S. C. P. F. — 23-3-54, Grég. D. (en flamand).

92 — Guy *Ouellet,* P. M. E., La Commission Pontificale et les contrats en mission. — 15-4-50, Grég. D.

93 — Angelus *Han,* O. F. M., De subjecto proprietatis et administrationis bonorum temporalium ecclesiasticorum Missionum praesertim in Sinis. — 1949—50, Ant. D. — Roma, 1954, 62 pp.

94 — William *Nazareth,* The Subject of the Ecclesiastical Goods of the Church with special reference to the ownership of goods in the Missions. — 22-6-53, Prop. D.

95 — Thomas C. *Puthenparampil,* The acquisition and administration of Ecclesiastical property in India, with special reference to the Civil Law. — 21-5-47, Prop. M.

96 — Henry *Olislagers,* Mill Hill, The Meaning of the Term «Danger of Death» in the Code of Canon Law. — 30-10-52, Grég. D.

Voir aussi nn. 100, 151, 152, 177, 191, 204, 230, 231, 232.

Clergé indigène, laïcat ...

97 — Wilhelm *Beentjes,* Mill Hill, The canonical requisites in candidates for the indigenous clergy in the Mission countries. An Historical Inquiry. — 29-10-54, Grég. D.

98 — Mathias *van Stiphout*, S. V. D., De efformando clero indigena in terris missionum: utrum secundum mentem Ecclesiae efformandi sint clerici saeculares an religiosi. — 30-5-52, Grég. T. — Endeh (Indonesia)), 1954, 64 pp.
99 — Deogratias *Mbandiwimfura*, De cleri nativi institutione in Seminariis Majoribus Africae. — 19-12-50, Prop. D.
100 — Robert *Wedroayo*, La situation canonique du clergé africain. — 13-6-52, Prop. D.
101 — Carlo M. *de Melo*, S. J., The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India (16th—19th Century). A Historical-Canonical Survey. — 4-4-54, Grég. D. — Lisboa, 1955, 360 pp.
102 — Jean *Gbikpi*, L'organisation des études dans les Petits Séminaires d'Afrique. — 17-3-47, Prop. D.
103 — Carlo *Santi*, O. F. M., Il problema del clero indigeno nell'America Spagnola del secolo XVIo. — 4-12-52, Prop. D.
104 — Franciscus *Chuen-liang Yang*, De formatione intellectuali clericorum Sinensium. — 25-6-52, Prop. D.
105 — Roland *Dorris*, S. S., Le rôle social de la charité et la mission apostolique du laïcat chrétien. — 1948, Ang. T.
106 — John *Rudin*, M. M., The Moral Obligation of the Catholic Layman to support the Missions. — 1943, Ang. T.
107 — Dominico *Amaya Vesga*, O. P., El fundamento teologico del apostolado laico. — 1954, Ang. T.
108 — Petrus *Dientseng Chang*, De Associationibus Juvenum Catholicorum (Actionis Catholicae) in Missionibus Sinensibus. — 25-6-52, Prop. D.

Colonisation, immigration ...

109 — Coelestino *Melzi*, Spazio vitale e grande spazio. L'espansione territoriale nelle teorie recenti e nel pensiero dei moralisti cattolici dei secoli XVI e XVII. — 3-7-50, Grég. T.
110 — John F. *Bradley*, The human right of Emigration and Immigration. — 1953, Ang. P. — Roma, 1955, 80 pp. Excerpta.
111 — Georgio *Baggio*, Scal., Gli aspetti morali dell'emigrazione. — 1-5-46, Grég. P. — Roma, 1949, 40 pp. Excerpta.
112 — Bernardus *Hosie*, S. M., The morality of restrictive immigration policy with special reference to Australia. — 1955, Ang. T.
113 — Mauritius H. *O'Leary*, The Missionaries of Emigrants. — 1955, Ang. D.
114 — Antonio *Caretta*, I Missionari degli Emigranti nella Costituzione Apostolica «Exula Familia». — 1955, Lat. D.

Œuvres Pontificales et varia

115 — Antonio *Cavaliere*, Le Pontificie Opere Missionarie. — 1951, Ang. D.
116 — Petrus *Ts'ien Wen Yuan*, De Pontificio Opere a S. Petro Apostolo. — 26-6-51, Prop. D.
117 — Léo *Bouchard*, P. M. E., Les secours pécuniers aux Missions. — 27-3-53, Grég. D.
118 — Pedro *de Anasagasti*, O. F. M., El alma misionera de San Francisco de Asis. — 10-1-55, Prop. M.
119 — Aloysius *Aroz Pascual*, F. E. C., L'expansion missionnaire de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes depuis ses origines jusqu'à la promulgation de la Constitution «Sapienti Consilio» (29 juin 1908). Le fait historique. Ses causes. — 1-12-54, Grég. M. — Rome, 1955, 87 pp. Excerpta.
120 — Natalis *Durigon*, O. F. M., L'istituzione dei Missionari nell'Ordine dei FF. Minori. — 22-6-54, Prop. D.
121 — Ubaldus *Sorbi*, O. F. M. Conv., Vocazione missionaria e Sacerdozio. — 27-4-55, Pontificia Fac. Theol. S. Bonaventurae (O. F. M. Conventuels).
122 — Cirillo *Calami*, O. F. M., Anastasio Bibliotecario della Sede Apostolica e l'Oriente. — 16-6-55, Orient.

III — RELIGIONS :

Problème de la religion. Ethnologie religieuse.

123 — Antonio *Linares*, Introducción a la Filosofia de la religión. — 1954, Ang. P.

124 — Karl *Gémes,* Das Gebiet und die Methoden der Religionssoziologie nach Gabriel Le Bras. — 1955, Ang. P.

125 — Anton *Vorbichler,* S. V. D., Das Opfer auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte. — 14-4-54, Grég. T.
Voir aussi nn. 190, 217.

Bouddhisme:

126 — Ignatius *Takeuchi,* S. J., Ascetismus Zen meditationis Buddhismi Japoniensis. — 10-4-51, Grég. T.

127 — Angelus *Kim,* Doctrina fundamentalis Buddhismi. — 28-6-52, Prop. T.

Confucianisme:

128 — J. *Li,* O. F. M., Virtutes morales prout in Confucianismo et Evangeliis inculcantur. — 1950—51, Ant. T.

129 — Petrus *Yu Yung Kuo,* De Deo eiusque habitudine ad homines in Confucianismo orthodoxo. — 15-6-54, Prop. T.

130 — Melchior *Cheng Hung-Che,* Virtus jen confuciana et charitas christiana. — 1953, Ang. T.

131 — Josephus *Cheng-Tang,* O. P., Influxus Confucianismi est praeparatio Evangelii apud Sinenses. — 1953, Ang. T. (pro lectoratu).

132 — Costantino *Luna,* O. F. M., Struttura giuridica dello Stato secondo Confucio. — 27-6-49, Prop. D. — In: Annali Lateranensi, XIII (1949), 131—224.

133 — Bernardus *Kao,* O. F. M., Critica de duabus theoriis oppositis naturae humanae in schola Confuciana. — 1951—52, Ant. P.

134 — Augustinus *Cen-jui Wang,* De bonitate naturae humanae in Schola Confuciana. — 13-6-51, Prop. P.

135 — Carolus *Chih Yi Ly,* De doctrina sociali Mencii. — 20-12-54, Prop. P.

136 — Philippus *Sun-Fu-Ching,* De immortalitate animae apud Confucianismum. — 28-3-55, Prop. P.

137 — Augustinus *Tang,* Theoria Suenciana circa cognitionem humanam. — 1955, Ang. P.

138 — Josephus *Feng,* O. P., Doctrina politica confuciana cum doctrina politica D. Thomae comparata. — 1955, Ang. P.

139 — Josephus *Cheng,* O. P., De moralitate secundum doctrinam confucianam. — 1955, Ang. P.

Hindouisme:

140 — Paul *Colaço,* S. J., The Absolute in the Philosophy of Sri Aurobindo Ghose. — 24-6-47, Grég. P. — Roma, 1954, circa 200 pp.

141 — Gaspar M. *Koelman,* S. J., Epistemology of Experiential Knowledge according to the Patanjala Yoga. — 7-1-48, Grég. P.

142 — *Berardus a Cordel,* O. F. M. Cap., «Brahma-Vidya» or Knowledge of God in the Philosophy of Sankaracharya. — 28-4-52, Grég. P.

143 — Richard *De Smet,* S. J., The Theological Method of Samkara. — 15-4-53, Grég. P. — In: Revue Philosophique de Louvain, t. 52 (février 1954), 31—74. Excerpta.

144 — Cornelius *Elanjikal,* The evolution of the concept of God in the two earliest Upanishads (the Brihadaranyaka and the Chandogya). — 1-2-50, Prop. P.

145 — Januarius *Palathuruthy,* O. C. D., Interiorizatio et liberatio in Patanjali's Yoga. — 5-9-53, Grég. P.

146 — Josef *Neuner,* S. J., Die Opferlehre der Bhagavadgita. — 18-5-49, Grég. T. — Innsbruck (Austria), 1952, 52 pp. Excerpta.

147 — Peter *Puthempurakal,* The Weltanschauung according to Sri Cankaracharya. — 2-7-55, Prop. T.

Islam:

148 — Thomas *O'Shaughnessy,* S. J., The Koranic Concept of the Word of God. — 21-4-47, Grég. T. — Roma, 1949, 69 pp. Excerpta.

149 — G. *D'Angio,* O. F. M., De relatione prophetae inter Bibliam et Coranum. — 1952—53, Ant. T.

150 — Basilio A. *Vence,* S. P., La refutación del Mahometismo en cuatro obras españolas de polémica antislamica (siglos XIV y XV), — 19-5-53, Grég. T.

151 — Neofito *Edelby-Koutali,* Essai sur l'autonomie législative et jurisdictionnelle des Chrétientés d'Orient sous la domination musulmane de 633 à 1517. — 1950, Latran, D. — Publié.

152 — Chucrallah *Harb,* La tutelle du mineur dans le Code du Statut personnel des communautés catholiques du Liban et dans le droit musulman. — 1955, Lat. D.

153 — Raphaël *Bidawid,* La «Philosophia religiosa» di Alghazali. — 7-6-47, Prop. P.

Taoïsme:

154 — Macarius *Mueller,* O. F. M., De anthropologia metaphysico-ethica secundum Chuangtse. — 1948—49, Ant. P. — Macao, 1952, 88 pp. (en chinois avec extraits latins).

Protestantisme: voir nn. 20, 35, 180.

Chamanisme:

155 — Paulus *Pak,* Evolutio ideae Dei apud Shamanismum in Corea. — 16-4-53, Prop. T.

156 — Dyonisius *Ryou,* Matrimonium Sciamanisticum apud Coreanos. — 13-3-53, Grég. T.

IV — PAYS:

Afrique:

157 — Caesar *Gatino,* Opus Sacrae Congregationis de Propaganda Fide ad elevationem moralem et civilem indigenarum Africae Centralis et Meridionalis. — 9-3-48, Prop. T.

158 — Marcel-B. *Storme,* Scheut, De conatu penetrationis missionariae Africae Centralis Saeculo XIX. — 2-5-50, Grég. M. — Institut Colonial belge, Bruxelles, 1951, 712 pp. (en flamand).

159 — Patrik Immanuel *Akoi,* The Concept of the Spiritual Kingdom of the Akan God Nyama. — 26-10-53, Prop. T.

160 — John-K. *Amissah,* Matrimonial consent in Akan customary Marriages. — 24-6-54, Prop. D.

161 — Raphaël *Wiltgen,* S. V. D., Gold Coast History 1471—1880. — 15-4-53, Grég. M.

162 — Angelo *Lazarotto,* P. I. M. E., Le prime etappe dell'evangelizzazione nel Congo-Belga: sviluppi e direttive degli Ordinari. — 28-3-55, Prop. D.

163 — Vincent *Mubago,* L'union vitale Bantu chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi face à l'unité vitale ecclésiale. — 1-7-55, Prop. T.

164 — Laureanus *Rugambwa,* De validitate matrimonii infidelium in Buhaya. — 22-6-51, Prop. D.

165 — Datius *Monico,* Der Begriff der Ehe bei den Südostbantu und Mashona. Eine etnologisch-kanonistische Untersuchung. — 8-5-47, Grég. D.

166 — Alexis *Kagamé,* La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre. — 15-4-55, Grég. P. — Bruxelles, 1955, 68 pp. Excerpta.

167 — Charles *Byaruhanca,* Divorce in Uganda sociologically viewed. — 28-4-54, Grég. Inst. de Sc. Soc. — In: Studia Missionalia, IX (1955—56), 35—68. Excerpta.

168 — Ambrosius *Mhaliga,* Co-operation in Tanganyica. 5-7-54, Grég. Inst. de Sc. Soc.

169 — Martino Pablo *Lacalle,* C. M. F., La Prefectura Apostolica de Fernando Poo de 1855 à 1882. — 14-12-54, Prop. M.

170 — Armando *Rizza,* P. I. M. E., L'Istituto familiare nei territori dell'Africa francese. — 29-3-55, Prop. D. — In: Collectanea Franciscana, t. 26 (Roma, 1956), 48—66 (à suivre).

171 — Giovanni *Melek,* De monasteriis eorumque regimine iuxta disciplinam Alexandrinam Coptorum. — 1946, Lat. D.

172 — Angelo Paolo *Colombo,* S. S. C., La prima nascita della gerarchia copto-cattolica. — 27-6-46, Orient. — Roma, 1953, XV—253 pp.

173 — Gaudenzio *Manfredi,* O. F. M., La figura del «Praefectus Missionum» nelle Prefetture d'Egitto e nell'Alto-Egitto-Etiopia (1630—1792). —21-12-53, Prop. D.

174 — Luigi *Betta,* C. M., L'inizio della Missione Lazzarista in Abissinia (1838—1842). — 6-10-50, Orient. — Roma, 1955, 54 pp. Excerpta.

175 — *Carmelo a Sessano,* O. F. M. Cap., Gulielmo Massaja O. F. M. Cap., Vicario Apostolico dei Galla, Cardinale di S. R. C. — Saggio storico-critico secundo documenti inediti. — 12-2-46, Grég. M.

176 — *Methodio a Nembro,* O. F. M. Cap., L'opera dei Minori Cappucini nella Missione Eritrea, 1894—1952. — 20-3-53, Prop. M. — Roma, 1953, 504 pp.

177 — Joseph *Huber,* S. M. B., Ius particulare missionum ex conferentiis episcoporum in Africa. — 20-10-54, Grég. D. — Meridionali, Britannica et Belgica.

Voir aussi nn. 44, 48, 68, 69, 99, 100, 102.

Amerique:

178 — Achille *Cournoyer,* P. M. E., De Vicario Apostolico in origine Ecclesiae Canadensis. — 15-4-49, Grég. D.

179 — Yvan *Melançon,* Le régime paroissial au Canada sous Monseigneur de Laval (1658—1685). — 1950, Lat. D.

180 — Merwin *Lenk,* Some Problems Concerning Present Day participation with Heretics in the United States of America. — 9-4-37, Grég. T. — Roma, 1952, 34 pp. Excerpta.

181 — Simon *Cordroc,* Autorité des Préfets Apostoliques à Saint-Domingue au 18e siècle. — 26-6-39, Grég. D.

182 — Oronzio *Carriero,* P. Bernardo Boyl dei Minimi, primo Missionario Apostolico nel Nuovo Mundo. — 1940, Lat. T. — Paola, 1944, 136 pp.

183 — *Yanez,* O. F. M., De Novae Hispaniae dioecesibus et episcopis saec. XVII et XVIII. — 1948—49, Ant. T.

184 — Johann *Specker,* S. M. B., Die kirchlichen Richtlinien der Konzilien und Synoden für die Missionsarbeit in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. — 29-4-49, Prop. M. — Schöneck, NZM, 1953, 248 pp.

185 — Alfonso *Pinilla,* La Internunciatura de Monseñor Cayetano Baluffi en Bogotá, primera en Hispano-America (1837—1842). — 21-4-53, Grég. H.

186 — Velasquez Robert Cohen, La Ley de Patronato de Columbia (1824) y la Yglesia. — 18-1-53, Grég. D.

187 — Carlos *Sanchez Espejo,* El Patronato en Venezuela. — 1952, Ang. D. — Caracas, 1953, 198 pp.

188 — Maurilius Caesar *de Lima,* Metropolitanismo e Regalismo no Brasil, durante a Nunciatura de Lorenço Caleppi. — 26-11-45, Grég. H. — Rio de Janeiro, 1952, 32 pp. Excerpta.

189 — Ludovicus *Olivares Molina,* O. F. M., La Evangelización y defensa de los Indios por los Franciscanos de Chile 1553—1700. — 21-11-52, Grég. H.

190 — *Lucas a Benllera,* O. F. M. Cap., Los Indios Guarounos en la etnologia y en la historia de las religiones. — 22-6-54, Prop. M.

191 — Cl. D. Albertus *de la Hera,* Institutiones canonicas en la genesis del derecho Indiano. — 1955, Ang. D.

192 — Joannes *Porras Landeo,* Los dos primeros Concilios provinciales de Lima (1552 y 1567). — 1955, Ang. D.

193 — Antonio *de Egaña,* S. J., La Teoria del Regio Vicariato español en Indias (1559—1856). Estudio Historico. — 13-4-48, Grég. H.

194 — Bernard *Doyon,* O. M. I., A Historical Study of the Oblate Missions in Texas and Mexico between the Years 1849—1883. — 16-4-51, Grég. H.

195 — Arthur *Ennis,* O. S. A., Fray Alonso de la Vera Cruz, O. S. A. His life and labors in the Missions of Mexico. — 30-12-52, Grég. H.

Voir aussi nn. 36, 37, 52, 76.

Asie, *Chine:*

196 — S. *De Munter,* O. F. M., De fundatione primisque annis Procurae S. Congregationis de Propaganda Fide in Canton. — 1951—52, Antonianum, T.

197 — Georg Kilian *Pflaum,* O. F. M., P. Nathanaël Burger O. F. M. Apost. Vikar von Shensi und Shansi, Coadjutor von Nanking 1765—1750. — 8-6-51, Prop. D. — Landshut, Bayern, 1954, 196 pp.

198 — Maximiano *Martini,* O. F. M., Mons. Eug. Piloti, Vicario Apostolico di Shensi Shansi, 1699—1756. — 14-3-51, Prop. M.

199 — Henrico *Bani*, O. F. M., Mons. Antonio Sacconi, O. F. M., Vicario Apostolico dello Shansi e Shensi. — 28-2-52, Prop. M.
200 — Stefano *Gitti*, O. F. M., Mons. G. Salvetti, O. F. M. (1817—43) e le Missione Francescane in China. — 27-6-52, Prop. M.
201 — Fortunato *Margiotti*, O. F. M., Il Cristianesimo nello Shansi dalle origini al passagio effettivo ai Francescani (1738). — 24-10-52, Prop. M.
202 — J. Chrysostome *Chang*, S. J., L'Âme Chinoise et les Exercices Spirituels selon la méthode de S. Ignace de Loyola. — 15-3-50, Grég. T.
203 — Joseph *Liu*, De elementis matrimonii constitutivis in Sinis. — 23-6-51, Prop. D.
204 — Petrus *Chow*, De praecipuis delictis et poenis antiquis apud Sinenses cum jure canonico comparatis. — 1953, Ang. D.
205 — Joseph *Li Kuang Hoa*, La personnalité, la nationalité et le droit de propriété de l'Eglise en Chine. — 1950, Lat. D.
206 — Joseph *Chu*, S. V. D., De obligatione festorum in Sinis. — 15-4-55, Grég. D.
207 — Paulus *Mao-te Ts'i*, Neomarxismus in Sinis. — 26-6-52, Prop. P.

Voir aussi nn. 33, 34, 35, 43, 45, 57, 58, 63, 64, 73, 74, 75, 93, 104, 108, 128—139, 154.

Inde et Ceylan:

208 — Joseph *Miranda*, S. J., Mahatma Gandhi, an Evalution of the Moral Doctrine according to the Cardinal Virtues. — 14-4-51, Grég. T. — Roma, 1951, 28 pp. Excerpta.
209 — Simon *Koottor*, The Gandhian Satyagrapha in the light of Christian moral principles. — 19-10-54, Prop. T.
210 — Augustin Jean *Rosario*, The Ghandhian way of peace. — 12-1-55, Prop. T.
211 — Edoardo *Pecoraio*, Il Padroada portoghese e le Missioni cattoliche delle Indie Orientali nella prima metà del sec. XVII. — 1954, Lat. D.
212 — Peter Harold *Panditaratne*, G. W. F. Hegel's concept of Indian Philosophy (The Samkhya System). — 10-10-53, Prop. P.
213 — Josef *Metzler*, O. M. I., Die Auswirkungen des apostolischen Breves «Multa Praeclarae» — (1838—1849) — nach den Akten des Propagandaarchivs. — 1-5-53, Grég. H. — Schöneck, NZM, 1954, 38 pp. Excerpta.
214 — Nikolaus *Kowalsky*, O. M. I., Die Errichtung der Apostolischen Vikariate in Indien 1834—1838 nach den Akten des Propagandaarchivs. — 19-12-50, Prop. M. — Excerpta in: NZM, VIII (1952), Heft 1—3; und in: ZMR, Münster, 36 (1952), 117—127, 187—201; (1953) 209—228.
215 — Angelo *Santos*, S. J., P. Jeronimo Javier, S. I., Arzobispo electo de Cranganor. — 9-4-49, Grég. M.
216 — Annibale *Spalla*, Le Missioni Teatine nelle Indie Orientali nel secolo XVIII e le cause della loro fine. — 10-4-54, Grég. H.
217 — Matthaeus *Vithuvatical Lucas*, O. C. D., Sacrifice and Priesthood in the Mar-Thomite Church. — 22-10-53, Orient.
218 — Beda *Barcatta*, O. S. B., L'Apostolato dei Missionarii Silvestrini nel Ceylon (1845—1883). — Anselmianum, T. — Schöneck, NZM, 1950, 44 pp. Excerpta.
219 — Rudolf *Hilarion*, O. S. B., The population problem of Ceylon. — 1953, Ang. P.
220 — John-Baptist *Andradi*, The influence environment on juvenile delinquency in Ceylon. — 14-2-53, Grég. P.

Voir aussi nn. 31, 47, 67, 95, 101, 140—147.

Vietnam et Siam:

221 — Joseph *Vu-quang-Tuyen*, La piété filiale chez les Vietnamiens. — 1-4-55, Prop. T.
222 — Josephus *Nguyên Viêt-Cù*, De Instituto «Domus Dei» in Missionibus Tonkini. — 10-4-54, Grég. D.
223 — Honorato *Pistoia*, O. F. M., Il P. Angelo di Albano, O. F. M., misionario nel Siam e nelle isole Nicobar (1653—1694). — 3-5-54, Prop. M.
224 — Adalberto *Tarallo*, O. F. M., Mons. Francisco Pérez (1691—1728) e il Vicariato Apostolico di Cocincina, Cambodgia e Ciampa. — 27-6-52, Prop. M.
225 — Joachim *Liem*, O. P., De reformatione agraria in Viet-nam. — 1954, Ang. P.

Tibet:

226 — *Gottardo da Como,* O. F. M. Cap., La Missione del Tibet-Hindustan negli scritti di P. Giuseppe da Rovato O. F. M. Cap., prefetto apostolico del Tibet (1761—1786). — 1-12-52, Prop. M. — Asmara, 1954, 8—LXXXVI—200 pp.

227 — *Bernardo i Poppi,* O. F. M. Cap., La Missione del Tibet-Indostan dall'inizio del secolo XIX alla morte di Mons. Antonio Pezzoni, O. M. Cap. (1844), — 19-6-54, Prop. D. — In: Collectanea Franciscana, Roma, 26 (1956), 48—66 (à suivre).

228 — Candido *Rachelli,* O. F. M., Il Lebbrosario di Mosimien-Otanze (Tibet). — 24-4-48, Prop. M.

Corée, Japon, Philippines ...

229 — Dyonisius *Ryou,* De sponsalibus et matrimonio coreanorum. — 27-6-55, Prop. M.
Voir aussi nn. 154—155.

230 — Luigi *Civisca,* S. J., Le persone giuridiche religiose nella legislazione giapponese. — 14-4-54, Grég. D. — Roma, 1954.
Voir aussi nn. 125.

231 — Dominador *Ravanera,* The Parochial Benefice in the Philippine Island. — 1951, Ang. D. — Roma, 1953, 103 pp. Excerpta.

232 — Salvator *Quizon,* El vicariato castrense en la republica de Filipinas. — 1954, Ang. D.
Voir aussi nn. 39, 64.

233 — Paulus *Bus,* O. C. D., Missie en Onderwijs in Nederlands Oost-Indië, 1808—1941. — 15-2-50, Prop. M.
Voir aussi n. 38.

Oceanie, *Australie:*

234 — John-H. *Burna,* The Foundation of the Hierarchie in Australia. — 14-6-54, Prop. D.

235 — Vincent *Tiggeman,* On the Administration of Church Property in Western Australia, 1845—1867. — 11-6-55, Prop. D.
Voir aussi nn. 66, 112.

Europe, *Proche-Orient:*

236 — Vartan *Tékéyan,* Le patriarchat arménien catholique de Cilicie au temps de Grégoire Pierre VI (1812—1840). — 1-10-47, Grég. D.

237 — Joseph Mesrob *Terzian,* Le patriarchat de Cilicie et les arméniens catholiques (1740—1812). — 30-4-45, Grég. D.

238 — Marco *Voerzio,* O. P., Un precursore di fra Ricoldo da Monte-Croce, Fra Gulielmo da Tripoli, O. P. (1223?—1273). — 21-10-48, Prop. M.

239 — Leone *Murabito,* O. F. M., La condizione della Chiesa dei Cristiani in Sicilia durante l'occupazione musulmana (827—1071). — 21-10-55, Prop. M.

240 — Massimiliano *Gomez,* Il concordato stipulato tra la S. Sede e la Republica Portoghese il 7 maggio 1940. — 1951, Lat. D.

241 — Giorgio *Bateh,* Introduction à l'Etude personnelle ou de la condition juridique des Chrétiens de Palestine sous la domination Ottomane (1517—1917). — 1955, Lat. D.

242 — Aristide *Brunello,* Neofito Rodinò, Missionario e scrittore ecclesiastico greco del sec. XVII°. — 24-5-46, Orient. — Grottaferrata, 1951, 51 pp. Excerpta.

243 — Marcus *Japundzic,* T. O. R., Matteo Karamen (1700—1771). Vita, attività missionaria e redazione del messale glagolitico. — 23-12-55, Orient.

244 — Vincenzo *Plackov,* O. F. M Conv., La Missione dei Frati Minori Conventuali nel Vicino Oriente, della Rivoluzzione Francese all'anno 1850. — 2-7-46, Orient. — Roma, 1955, 45 pp. Excerpta.
Voir aussi nn. 71, 76, 151, 152.

On trouvera un sommaire (en latin) des thèses présentées à l'Université Pontificale Grégorienne dans le *Liber Annualis* de la-dite Université, l'année qui suit la défense et l'année qui suit la publication de la thèse. Nous ignorons l'existence de pareille publication des résumés pour les thèses présentées aux autres Universités.

Streit, P. Robert OMI und Dindinger, P. Johannes OMI: *Bibliotheca Missionum.* 21. Band. Missionsliteratur von Australien und Ozeanien, 1525—1950. 796 S. Verlag Herder, Freiburg, 1955.

Die riesige Inselwelt Ozeaniens rückte bereits im 16. Jahrhundert ins Blickfeld der spanischen Kolonialpolitik und damit auch der Mission, da die Entdeckungsfahrten vielfach von Missionaren begleitet waren. Alles, was darüber bekannt ist — auch wenn es sich nur um erfolglose Versuche handelt — wird hier gewissenhaft verzeichnet. Bereits aus dem Jahre 1602 datiert das erste päpstliche Breve für die Südseemission, da die Franziskaner Perus beauftragt werden, Missionare für die neu entdeckten Salomonen bereit zu stellen. Aber nicht den Franziskanern war es beschieden, die erste erfolgreiche Mission der Südsee zu beginnen, sondern den Jesuiten, die sich von 1666 an zuerst auf den Marianen, dann auf Palao und schließlich auf den Karolinen festsetzen konnten. Über ihre Tätigkeit bis zur Aufhebung des Ordens fließen die Quellen reichlicher, weniger jedoch für ihre Fortsetzer, die Augustiner-Rekollekten. Vom 19. Jahrhundert an beginnt sodann die systematische Missionsarbeit in Australien und in der Südsee — seit 1827/28 durch die Picpusväter, seit 1836 durch die Maristen, seit 1881 durch die Missionare vom hl. Herzen Jesu etc. — und damit auch die Fülle der bibliographischen Angaben (S. 83 ff.). Aber nicht nur die einzelnen Missionsversuche und -erfolge der genannten Missionsgesellschaften werden Jahr für Jahr, zumal nach den unscheinbaren und bescheidenen Zeitschriften dieser Gesellschaften aufgezeichnet, sondern auch die weniger bekannten erfolglosen Unternehmen, wie etwa das der Passionisten von 1842 ff. (S. 119 ff.) oder das des Mailänder Missionsseminars von 1852 ff. (S. 159 ff.). Über den Apostel der Aussätzigen, P. Damian Deveuster, wird eine zusammenhängende Bibliographie des gesamten Schrifttums von ihm und über ihn geboten (S. 225—242), wobei selbst die Biographie in Sinhi von Upadhyaya Brahmabandhav erwähnt wird (S. 235). Ein außerordentlich reicher Appendix (S. 515 ff.) stellt endlich die Quellen und Literatur von 1909 bis 1950 zusammen, und zwar, wie schon früher in den Afrikabänden, geordnet nach den einzelnen Orden und Gesellschaften (Unter den Steyler Missionaren wird aber aus Versehen der Bethlehemit Pierre Membrez, S. 524, eingereiht). Überraschend zahlreich sind die sprachwissenschaftlichen, naturwissenschaftlichen und speziell ethnologischen Arbeiten der Missionare, deren Angaben den einzelnen Namen beigefügt werden. Dabei werden auch die entsprechenden Arbeiten von Nicht-Missionaren aufgeführt (bei den Stylern z. B. G. Höltker mit 22 Titeln, Wilh. Schmidt mit 60, bei den Maristen P. O'Reilly mit 53 Titeln u. s. w.), wodurch deutlich bekundet wird, daß letztlich auch diese Arbeiten im Dienste der Südseemissionen standen. Es folgen Angaben über die Brüder- und Schwesterngenossenschaften, auswärtige und einheimische, die missionsärztliche Tätigkeit und über allgemeine Werke, Artikel und Erlasse (darunter Nr. 1407 die dankenswerte Zusammenstellung der katholischen Zeitschriften und Zeitungen Ozeaniens). — So steht auch dieser 21. Band der BM seinen Vorgängern an Reichtum der Angaben und Gewissenhaftigkeit der Darbietung nicht nach, zudem gerade für diese Missionen die bibliographischen Hilfsmittel (vgl. S. XIII/XIV) sehr geringfügig waren. Daher wird man dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern besonderen Dank wissen für die unverdrossene Kleinarbeit, mit der sie auch die entlegensten Zeitschriften und Missionsblättchen zu erfassen suchten. Es wäre nur zu wünschen, daß auf Grund dieser zuverlässigen Führung nun auch den vielfach unbekannten Südseemissionen eine gründliche geschichtliche Darstellung geboten würde. Beckmann

Bibliografia Missionaria. Anno XIX: 1955. 124 pp. Compilati dai Bibliotecari P. Giovanni *Rommerskirchen* OMI, P. Giovanni *Dindinger* OMI, P. Nicola *Kowalsky* OMI. Pontificia Biblioteca Missionaria di Prop. Fide, Roma 1956.

Dankbar begrüßen wir jedes Jahr das Erscheinen der Bibliografia Missionaria. Mit unermüdlichem Fleiß haben die Bibliothekare der Propaganda für 1955 wieder mehr

als 1000 Zeitschriftenartikel und Neuerscheinungen über Missionen und Missionsfragen registriert. 135 Neuerscheinungen werden im Anhang kurz besprochen. Da naturgemäß nur jene Publikationen besprochen werden können, die die Propaganda-Bibliothek zugesandt erhält, würde es wohl allgemein begrüßt werden, wenn bei anderen bedeutenderen Publikationen Hinweise auf Besprechungen in Fachzeitschriften gegeben würden. Das sei lediglich als Anregung vermerkt. Specker

Ohm, Thomas: *Wichtige Daten der Missionsgeschichte.* (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westf. Wilhelms-Universität Münster, 4), 200 S. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (1955).

Bei dem Mangel einer den neuesten Forschungen entsprechenden deutschsprachigen Missionsgeschichte und bei dem Umfang der bisher besten Darstellung dieser Geschichte (durch Latourette) wird jeder, der mit Missionsgeschichte zu tun hat oder sich dafür interessiert, diese ausgezeichnete Wegleitung und erste Orientierung des historischen Verlaufs der Glaubensverbreitung freudig begrüßen. Der Herausgeber hat keine Mühe gescheut, dieses Hilfsmittel möglichst vollkommen zu gestalten. Das Charakteristische seiner Arbeit liegt wohl darin, daß nicht nur die Daten und Tatsachen katholischer Glaubensverkündung geboten werden, sondern auch jene, welche die protestantische Missionsarbeit und die der Ostkirchen betreffen, ferner jene für Ereignisse allgemeiner Natur (zumal aus der Kirchen-, Kultur- und Kolonialgeschichte), welche die Missionstätigkeit irgendwie beleuchten — und zwar all das sehr geschickt durch Verwendung verschiedener Drucktypen. So steht das missionarische Geschehen nicht einfach zusammenhangslos da, sondern erfährt eine entsprechende, meist scharfe Hervorhebung. Viele Daten und Ereignisse erhalten zudem durch ein Beiwort oder gar einen erklärenden Satz Aufhellung und näheres Verständnis. In sieben größeren Zeitabschnitten wird das missionarische Geschehen von den Anfängen des Christentums bis in die Gegenwart (1955) verfolgt, wobei jedem Abschnitt eine knappe Charakterisierung vorangestellt wird. Ein ausgezeichnetes Register erschließt zudem den Reichtum des Heftes nach verschiedenen Gesichtspunkten. — Es liegt auf der Hand, daß bei einer solchen Fülle von Daten und Tatsachen, kleinere Ungenauigkeiten unterlaufen können, daß der eine oder andere Akzent eines Urteils anders gesetzt und daß bei der Auswahl der Geschehnisse auch andere (speziell mehr außerdeutsche für das heimatliche Missionswesen) hätten berücksichtigt werden können — Dinge, denen sich der Herausgeber jedoch wohl bewußt ist (S. 3). Doch alles in allem haben wir hier ein Hilfsmittel für die Missionsgeschichte, das in solcher Reichhaltigkeit und Sorgfalt bisher noch nicht geboten wurde. Für die mühselige Zusammenstellung können wir dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern nur danken. Beckmann

D'Olwer, Luis Nicolau: *Fray Bernardino de Sahagún* (1499—1590). Historiadores de America IX. 229 pp. Instituto Panamericano de Geografia e Historia. Mexico 1952.

Im Jahre 1877 beklagte sich der Amerikanist Chavero, daß Bernardino de Sahagún in Mexiko noch kein öffentliches Denkmal besitze, und D'Olwer fügt hinzu, daß man diese Tatsache auch heute noch beklagen müsse (191). Aber mehr als ein Denkmal aus Stein oder Bronce ehre heute den berühmten Franziskaner die erste Gesamtausgabe seines 12 Bücher umfassenden Hauptwerkes «Historia general de las cosas de la Nueva España», die, wenn einmal zu Ende geführt, 16 oder 17 Bände umfassen soll (198). Ein Denkmal für den gelehrten Missionar bildet auch die vorliegende Studie über Sahagún, die zugleich eine wertvolle Ergänzung und Einführung zur «Historia» darstellt. Das Buch bietet nicht so sehr eine Biographie Sahagúns im strengen Sinn des Wortes, als vielmehr eine Geschichte des literarischen Werkes. Der Verfasser gab sich zwar auch die größte Mühe, biographische Einzelheiten aus dem gesamten literarischen Werke zusammen zu suchen, aber trotzdem Sahagún das hohe Alter von 91 Jahren erreichte, wovon er 60 in der Mexiko-Mission verbrachte, ist sein äußeres Leben ziemlich ereignislos verlaufen. Er hatte es nicht für notwendig gefunden, in die äußeren Geschicke der Staats- und Kirchenpolitik seiner Zeit einzugreifen. Er sah seine Lebensaufgabe vielmehr in der Missionsarbeit, in der Forschung, auf dem Katheder des Kollegs von Tlatelolco und an seinem Arbeitstisch, wo er umgeben von einem Stab einheimischer Mitarbeiter seine ge-

lehrten Werke schrieb. Sahagún, der 1529 nach Mexiko kam, hatte sich sehr bald die einheimische Sprache, das «Nahuatl», in einer solchen Vollkommenheit angeeignet, daß noch Ende des Jahrhunderts Mendieta schreiben konnte, daß kein Missionar die mexikanische Sprache so beherrscht habe wie Sahagún (17). Diese seine Sprachkenntnisse wollte der bescheidene Franziskaner auch von anfang an in den Dienst seiner Mitbrüder stellen durch Übersetzung von Predigten (Vgl. Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. «Coloquios y docrina christiana» des Fray Bernardino de Sahagún aus dem Jahre 1564. Spanischer und mexikanischer Text mit deutscher Übersetzung von Walter Lehmann. Stuttgart 1949. [NZM VII, 231—233]), der Evangelien und Episteln der Sonn- und Festtage (Evangelios y Epistolas. Vgl. BM II, S. 219) und von Kirchenliedern (Psalmodia Christiana y Sermonario de los Sanctos del Año en lengua Mexicana. Vgl. BM II, S. 219, das einzige Werk, das zu Lebzeiten Sahagúns gedruckt wurde). Sooft aber Sahagún unter die christlichen Indianer kam, mußte er feststellen, daß das Heidentum unter der Oberfläche noch weiterlebte. Die Wurzel des Übels lag darin, das erkannte Sahagún bald, daß die Missionare die einheimischen Sitten und Gebräuche nicht kannten. Auf dem Provinzialkapitel vom Jahre 1558 wurde die Missionslage besprochen und drei Dinge wurden als notwendig erachtet: 1. die gründliche Kenntnis der mexikanischen Sprache auf Seiten der Missionare, 2. Kenntnis der alten indianischen Riten und religiösen Anschauungen und deshalb 3. die schriftliche Niederlegung derselben in mexikanischer Sprache mit entsprechender Worterklärung. Mit dieser Aufgabe wurde dann Sahagún offiziell durch den Provinzial Francisco de Toral betraut (51 f.). Der Geschichte dieser «Historia general de las cosas de la Nueva España» widmet D'Olwer den größtenteil seines Buches. Er verfolgt die Geschicke des Werkes von den Anfängen bis auf die heutige Zeit. Das Werk, an dem Sahagún beinahe dreißig Jahre arbeitete, hat durch den Autor selbst eine ganze Reihe von Überarbeitungen erfahren, wobei nicht nur immer wieder ergänzt und verbessert, sondern auch der Gesamtaufbau geändert wurde. Auf dem Provinzialkapitel des Jahres 1570 erlangten die Gegner Sahagúns die Oberhand. Die Folge war, daß die Manuskripte konfisziert und zerstreut, glücklicherweise aber nicht vernichtet wurden. Nun schrieb Sahagún in spanischer Sprache eine Zusammenfassung (Sumario), die er zur Beurteilung nach Spanien sandte. Zunächst wieder rehabilitiert, erhält er seine Manuskripte zurück. Nun macht er sich daran, die «Historia» ins Spanische zu übersetzen. Diese Übersetzung, die 1577 vollendet wurde, stellt zugleich wieder eine Neubearbeitung des Werkes dar (95 f.). Schließlich befaßt sich auch noch die Inquisition in Spanien mit dem Werk und verbietet die Drucklegung. Gegen die Veröffentlichung des Werkes in einheimischer Sprache machte man geltend, die Indianer würden die Veröffentlichung dieser Darstellung des heidnischen Aberglaubens als Rechtfertigung ihrer alten Religion ansehen und wieder zu ihrem alten Glauben zurückkehren. Trotzdem machte sich Sahagún nochmals daran, die «Historia» neu zu bearbeiten. Die Manuskripte hatte er zwar nach Spanien senden müssen, aber er hatte noch einzelne Entwürfe, Übersetzungen und Notizen zur Hand, die ihm zur Vorlage dienen konnten. Diese letzte Überarbeitung wurde 1585 abgeschlossen. Ende des 16. Jahrhunderts hatte Mendieta die «Historia» noch gekannt und anfangs des 17. Jahrhunderts zitiert sie noch Torquemado. Erst im 18. Jahrhundert werden dann die einzelnen Manuskripte wieder entdeckt und anfangs des 19. Jahrhunderts erscheinen die ersten Ausgaben der spanischen Übersetzung. Um die Veröffentlichung und Übersetzung des mexikanischen Urtextes hatte sich dann besonders der deutsche Amerikanist Seler verdient gemacht, der aber starb, bevor er alle seine Pläne ausführen konnte (immerhin konnte Seler einige Kapitel selbst noch veröffentlichen und andere wurden später posthum von Walter Lehmann ediert.) S. 183—188 stellt D'Olwer alle Sahagún-Publikationen von 1829 bis 1950 zusammen, wo aber die oben erwähnte Ausgabe der «Coloquios» von Walter Lehmann fehlt. Neu hinzuzufügen wären die Texte und Übersetzungen von Leonhard Schultze Jena: Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken. Stuttgart 1950 (NZM VII, 142), und: Gliederung des alt-aztekischen Volks in Familie, Stand und Beruf, Stuttgart 1952 (NZM IX, 235). Daß der Verfasser Sahagún gründlich kennt, zeigt vor allem das Kapitel, in welchem er auf die geistige Haltung zu sprechen kommt (Kapitel X: Arbeitsmethode, Ideologische Grundlagen der «Historia», Sahagún vor den Gegebenheiten in Neuspanien). So können wir dem Verfasser nur danken für die wertvolle Einführung, die er uns in das Werk und die Geisteshaltung Sahagúns gegeben hat.

Specker

Commentarii Ignatiani 1556—1956. Archivum Historicum Societatis Jesu XXV, Jan.—Jun. 1956. 615 S. Institutum Historicum S. J., Via dei Penitenzieri, 20, Romae.

Zum 400jährigen Todestag des hl. Ignatius von Loyola legt das Inst. Hist. der Gesellschaft Jesu in Rom einen umfangreichen Band mit zahlreichen gründlichen Einzelstudien zum Leben und Wirken des Heiligen vor. Bei der allgemein apostolischen Haltung des hl. Ignatius ist es nicht überraschend, daß auch der Missionsgedanke eine entsprechende Würdigung erfährt. Jos. *Wicki* SJ behandelt «das Jubiläum von 1550 in den überseeischen Jesuitenmissionen (Indien, Brasilien, Afrika)», das als erster Jubiläumsablaß durch die persönliche Vermittlung des hl. Ignatius auch auf die Missionsländer ausgedehnt worden war (S. 119—133). Ernest J. *Burrus* SJ geht den ersten Jesuitenmissionaren Mexikos und ihrem Wirken — nach meist ungedruckten Quellen — nach und sucht im einzelnen aufzuzeigen, wie die Missionare die von Ignatius gebotenen Grundsätze, speziell bezüglich des Sprachstudiums, in die Tat umsetzten (Pioneer Jesuit Apostles among the Indian of New Spain [1572—1604]. Ignatien Principles put into practice, p. 574—597.). Beckmann

Frois, Luis S. J.: *Kulturgegensätze Europa-Japan* (1585). Tratado em que se contem muito susinta- e abbreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de europa e esta provincia de japão. Erstmalige kritische Ausgabe von Josef Franz *Schütte* S. J. (Monumenta Nipponica, 15). 290 S. Sophia Universität, Tokyo, 1955.

Bei seiner Erforschung der alten japanischen Jesuitenmission stieß P. J. F. Schütte 1946 in der Bibliothek der Academia de la Historia in Madrid auf eine portugiesische Handschrift des Missionshistorikers P. Luis Frois. Es handelt sich um eine köstliche Originalarbeit aus dem Jahre 1585, in welchem Frois nach 22jährigem Aufenthalt in Japan die Gegensätze zwischen der europäisch-portugiesischen und der japanischen Lebensweise und Kultur in knappen Prosa-Distichen aufzeigt. In 14 kurzen Kapiteln beschreibt er die Lebensart der Portugiesen und Japaner, ihre Religion und die verschiedenen Äußerungen ihres Kulturlebens (Bauten, Schreiben, Dramen, Tänze, Musik etc.). Dabei erweist sich Frois als ausgezeichneter und scharfer Beobachter. Natürlich urteilt er als Kind seiner Zeit, eine Tatsache, die der Herausgeber in seiner vorzüglichen Einleitung mit Recht besonders hervorhebt und begründet. Das gilt besonders für das Kapitel über die Bonzen, die mit dem Leben und Denken europäischer Ordensleute verglichen werden. — Der Herausgeber legt den portugiesischen Originaltext mit einer guten Verdeutschung vor, gibt weiter Erklärungen japanischer Ausdrücke und Hinweise auf weitere Ausführungen zu den behandelten Themen bei Frois selbst, aber auch bei Valignano und andern Zeitgenossen. So bietet das Werk einen vorzüglichen Beitrag zur vergleichenden Kulturgeschichte. Aber auch der Missionshistoriker wird es begrüßen, da es ein einzigartiges Zeugnis dafür ist, wie intensiv sich die alten Missionare mit den Äußerungen japanischen Lebens und japanischer Kultur innerlich auseinandergesetzt haben. Leider geht Frois nicht auf das eigentliche Geistesleben, auf Philosophie und religiöses Denken ein. Aber der Historiker wird P. Schütte doch Dank wissen, daß er diesen kostbaren Fund in so sorgfältiger Bearbeitung interessierten Kreisen zugänglich gemacht hat. Beckmann

Kowalsky, P. Nicola OMI: *Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide.* 46 pp. Roma, 1956.

Es ist auffallend, daß gerade das Zentrum katholischer Missionstätigkeit, die Kongregation von der Verbreitung des Glaubens, weder für ihre Wirksamkeit als ganzes noch für Einzelbezirke derselben (z. B. Druckerei, Kolleg) — von einzelnen Aufsätzen abgesehen — bisher einen Geschichtsschreiber gefunden hat. Diesem Übelstand sucht wenigstens für das Collegium Urbanum vorliegende Broschüre abzuhelfen. Sie umreißt in kurzen Zügen sowohl die äußere wie auch die innere (Rekrutierung der Studierenden, Studienbetrieb, Professorenstab) Geschichte dieses jahrhundertealten Bildungszentrums für Missionare — das allerdings erst in der neuesten Zeit, seit dem 19. Jahrhundert, seinen eigentlichen Gründungszweck erfüllen konnte. Da sich der Verfasser durchwegs

auf die ungedruckten und bisher noch nicht genutzten Quellen des Propagandaarchivs stützt, wird der Missionshistoriker auch diese knappe Zusammenfassung dankbar annehmen. Beckmann

Dufour Xavier Léon, S. J.: *Saint François Xavier*, Itinéraire mystique de l'apôtre. 278 pages. 750 fr. Fr. La Colombe, Paris.

Ein Essay nennt der Verfasser dieses engbedruckte Buch von 280 Seiten. Es soll «keine Biographie sein und kein Tugendspiegel, sondern ein Sichtbarmachen der Wege Gottes, auf denen er seine Apostel beruft, entfaltet und vollendet». Es will ein Beitrag sein zur Herausarbeitung einer Spiritualität des Apostolates. Daher die drei Teile, die dem Verlauf des Lebens Franz Xavers folgen: Erwachen des Vertrauens, das Vertrauen in der Prüfung und die Tiefe des Vertrauens. Das Ergebnis ist dies, daß der große Apostel ein Mystiker war, daß er die Welt durcheilte «wie ein Beschaulicher in Aktion». Er ließ in aller Demut Gott in sich und durch sich wirken. Darin, «nicht in einer bestimmten Zahl religiöser Übungen bestand sein geistliches Leben». Daß immer mehr «nicht er selbst, sondern der Herr in ihm wirke», das war die große Sorge, die er in seinen Gebeten vor Gott trug. Das nicht leicht zu lesende Buch bestätigt durch genaue Untersuchung, was wir schon wissen: Je mehr einer in erfahrungsmäßiger Gottverbindung lebt, um so mehr ist er Apostel. A. Lötscher.

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1956 — Annuaire missionnaire catholique de la Suisse 1956. 96 S. Selbstverlag des SKAMB, Freiburg 1956.

Im diesjährigen Missionsjahrbuch verdient vor allem die Arbeit des Redaktors P. Dr. Walbert Bühlmann OFMCap, Vom ersten Schritt zum Zweiten, Nachklänge zur «Messis», besondere Beachtung. Der Verfasser geht den sichtbaren Erfolgen der letztjährigen schweizerischen Missions-Wander-Ausstellung nach und kommt zum Schluß, daß gerade diese Ausstellung wesentlich dazu beigetragen hat, daß die Missionen im schweizerischen Katholizismus Öffentlichkeitsrecht erhalten haben. — Prof. Michels, Leiter des missionswissenschaftlichen Institutes in Freiburg, gibt eine Begründung der Missionstätigkeit der Kirche, P. Laurenz Kilger widerlegt einige alte Schlager gegen die Missionen, Prof. Dr. Beckmann nimmt Stellung zum Zusammenbruch der Missionen in China, Korea und Vietnam, Dr. Späni antwortet auf das Schlagwort: Europa - Missionsland? — Weitere Beiträge stammen von P. Dr. Anton Freitag, Natur-, Kultur- und Gnadenstand und ihre Bedeutung für die Missionstätigkeit, von P. M. Queguiner, L'Action des Organisations internationales officielles et les Missions, von Edgar Schorer, Missionsfinanzen - ein dornenvolles Problem, von Sepp Schüller, Einheimische Kunst als originale Schöpfung, dazu die SKAMB-Chronik 1955/56, Ausreise von Missionaren, Nachrufe auf die 1955 verstorbenen Schweizermissionare und die Missionsbibliographie der katholischen Schweiz von Prof. Dr. Beckmann. Specker

Gypkens, P. Dr. Franz: *Fremde Menschen.* 48 ganzseitige Bilder, 120 S. Text. Ders., *Fortschritt.* 48 ganzseitige Bilder, 120 S. Text. Verlag der Weißen Väter, Frankfurt am Main 1955.

Die moderne Photographie hat in den letzten Jahren eine ungeahnte technische wie künstlerische Vervollkommnung erreicht. Wir können es darum nur begrüßen, wenn diese Kunst auch in den Dienst der Missionen und der Missionspropaganda gestellt wird. Felix Plattner und Bernhard Moosbrugger haben kürzlich in idealer Zusammenarbeit ein Photo-Schaubuch, betitelt «Christliches Indien», herausgegeben. (Vgl. Besprechung in NZM 1956 Nr. 2, S. 155 f.) Auch die beiden vorliegenden Afrikabücher von P. Gypkens sind in ihrer Art Kunstwerke, wenn auch nicht in der gleichen Vollendung wie das Buch von Plattner/Moosbrugger. — In «Fremde Menschen» geht es dem Verfasser vor allem um den in seine Umwelt hineingestellten schwarzen Menschen, den heidnischen wie den christlichen. Das Bildmaterial ist durchwegs vorzüglich, der Begleittext liest sich flüssig, scheint uns aber oft zu fragmentarisch und berührt etwas unangenehm durch den allzu moralisierenden Ton. — In «Fortschritt» wird in Wort und

Bild die Entwicklung des heutigen Afrika (der Verfasser hat in beiden Büchern vor allem Ostafrika, näher Uganda und Urundi, im Auge) aufgezeigt. Der Begleittext dieses Bändchens ist bedeutend ausgewogener. Vereinzelt finden sich Ungenauigkeiten, so etwa, wenn S. 77 Alexander Nkrumah als Ministerpräsident Nigeriens statt der Goldküste hingestellt wird. — Beide Bücher geben aber in Wort und Bild einen guten Einblick in die heutige Lage Ostafrikas mit seinen wirtschaftlichen, sozialen und missionarischen Problemen. Specker

Jäschke, Gotthard: *Die christliche Mission in der Türkei.* Sonderdruck aus «Saeculum», Jahrbuch für Universalgeschichte VII (1956), Heft 1, S. 68—78. Verlag Karl Alber, Freiburg i. Br./München.

Auf 11 engbedruckten Seiten bietet Professor Dr. Gotthard Jäschke, Herausgeber der «Welt des Islams» und Spezialist für den türkischen Islam, eine reichdokumentierte und instruktive Übersicht über die christliche Mission in der Türkei, historisch und grundsätzlich gesehen. Weitaus der größte Teil des Artikels handelt von der protestantischen Mission. Die orientalischen Kirchen machten praktisch keine Missionsversuche, wegen der großen inneren und äußeren Schwierigkeiten, die unter der türkischen Herrschaft (wie überhaupt in einem islamischen Staat) der Bekehrung eines Muslims zum Christentum entgegenstehen (S. 68—70). Von der katholischen Orientmission schreibt Jäschke, daß «sie ihre Bemühungen ausschließlich auf die Vereinigung (Union) der Schismatiker mit Rom und auf die Förderung ihres religiösen Lebens richtete. Für die Mission unter den Muhammedanern hielten die in der Türkei tätigen Missionare die Zeit noch nicht für gekommen.» (S. 70). Immerhin hätte auch die indirekte Mission durch Schule und Caritas, die von katholischer Seite ausgeübt wird, ausführlicher behandelt werden können (sie wird gelegentlich erwähnt, siehe S. 74). Offenbar ist der Verfasser aber am besten mit der seit Anfang des 19. Jahrhunderts ausgeübten protestantischen Mission vertraut, und was er darüber an historischen Einzelheiten zusammenstellt, enthält zugleich wichtige grundsätzliche Hinweise, so über die Bedeutung der caritativen Tätigkeit (S. 71—73, besonders 72); über die Notwendigkeit des Zeugnisses für Christus, auch ohne Aussicht auf unmittelbaren Erfolg (S. 72 f.), über die immer noch ungenügende Kenntnis des Islams auf christlicher Seite (S. 73 f.), u. ä. Die Umwandlung der Türkei aus einem islamisch-theokratischen in ein modernes Staatswesen hat die Missionstätigkeit in keiner Weise erleichtert; das beweisen nicht nur einzelne Fakta, wie das Verbot religiöser Propaganda in Filmen und geistlicher Trachten in der Öffentlichkeit (S. 74, 75) oder das Vorgehen gegen die Bibelschule in Marasch 1932—1934 (S. 75); wichtiger ist die Gesamtsituation, die mit den Worten gekennzeichnet wird: «In den Hohlraum, aus dem der islamische Glaube schwindet, dringt als Religionsersatz der Glaube an die Kraft des eigenen Volkes. Der mit einer oberflächlichen Aufklärung gepaarte Nationalstolz ist aber für den Samen des Evangeliums ein noch härterer Boden als der strengste Koranglaube.» (S. 76). So sind auch die Zukunftsmöglichkeiten, die am Schluß umrissen werden (S. 76—78), zunächst nur Möglichkeiten zu Fühlungnahme auf einer neuen, den jetzigen Verhältnissen entsprechenden Basis, und es wird noch eine «unendliche Geduld» erforderlich sein (S. 78). Diese Situation illusionslos zu sehen, ist zweifellos schon ein Gewinn, und für diese Orientierung muß man dem Verfasser dankbar sein. (Zur weiteren Information kann seine Schrift dienen: Der Islam in der neuen Türkei. Leiden 1951. Eine Besprechung dieses Buches siehe: Anthropos 47 [1952] S. 309 f.)

P. Joseph Henninger, S. V. D.

Alegre, Francisco Javier, S. J., Historia de la Provincia de la Compañia de Jesus de Nueva España. Tomo I. Libros 1—3 (1566—1596). Nueva edición por Ernest J. Burrus S. J. y Felix Zubillaga S. J. XXXII+640 pp. Bibliotheca Instituti Historici S. J. Vol. IX. Roma 1956.

Bornemann, Fritz, J. M. Garvans Materialien über die Negrito der Philippinen und P. W. Schmidts Notizen dazu. SA Anthropos Band 50 (1955), 899—930.

— —, P. W. Schmidts Vorarbeiten für eine Neuauflage von «Völker und Kulturen». SA Anthropos Band 51 (1956) 291—308.

Burgmann, Arnold, P. W. Schmidt als Linguist. SA Anthropos Band 51, 1956, 626—658.

— —, A. Erdlands Grammatik und Wörterbuch der Marshall-Sprache in Mikronesien (2. Auflage) SA Anthropos Band 50 (1955), 931—934.

Catecismo da Doutrina Christã. Em Português e Quimbundo. Versão de P. António da Silva Maia. 289 pp. Edição e Propriedade do Tradutor Cucujães (Angola) 1955.

Correia-Afonso, John, SJ, Even unto the Indies. Ignatius of Loyola and the Indian Missions. 101 pp. The Messenger of the Sacred Heart, Bombay 1956.

Coupez, A. Esquisse de la Langue Holoholo. 161 pp. Annales du Musée Royal du Congo Belge. Linguistique Vol. 12. Tervuren 1955.

De Rop, Albert Jozef, MSC, Syntaxis van het Lɔmɔngɔ. 142 pp. Verzameling van het Instituut voor Afrikanistiek N° 1. Universiteit te Leuven 1956.

Descola, Jean, Quand les Jésuites sont au Pouvoir. Cahiers Missionaires No. 1. 192 pp. Librairie Arthème Fayard, Paris 1956.

Dijker, Drs. R. SMM, Liturgische Aanpassing in de Missielanden. SA Het Missiewerk 1956, 105—112.

Edmond, Fr., OFMCap., Gospel Scenes in Indian Dance. 46 pp. Published by C. C. H. M. Allahabad 1955.

Eranos Jahrbuch 1955 (Band XXIV), Der Mensch und die Sympathie aller Dinge. Herausgegeben von Olga Fröbe-Kapteyn. 518 S. Rhein-Verlag Zürich 1956.

Esquimaux. A nos missionaire héroiques les Oblats de Marie Immaculée de les Soeurs Grises. 118 pp. Union Missionaire du Clerge, Québec s. a. (1955).

Gheddo, Piero, Il Risvelglio dei Popoli di Colore. Una nuova epoca nella storia della Chiesa. 222 pp. Editrice Missionaria Italiana, Bologna-Milano-Parma-Torino 1956.

Gregorius, P. Dr. OFMCap, De betekenis van de moderne Godsdienstwetenschap voor de Theologie. SA Het Missiewerk 1956, 65—77.

Grentrup, Theodor, «Exsul Familia». Zur Auswanderer- und Flüchtlingsfrage. 247 S. Verlag «Christ Unterwegs», München 1955/56.

Gypkens, Pater, Fremde Menschen. 120 Seiten. 2. Auflage. Verlag der Weißen Väter, Frankfurt a. M. 1955

— —, Fortschritt. 120 S. Verlag der Weißen Väter, Frankfurt a. M. 1955.

Henninger, J., Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten. SA aus «Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida» Vol. I, 448—458. Roma Istituto per L'Oriente 1956.

— —, Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten. SA aus «Die Wiener Schule der Völkerkunde, Festschrift zum 25jährigen Bestand 1929—1954», 349—368.

— —, P. Wilhelm Schmidt SVD, 1868—1954. Eine Biographische Skizze. 44 S. Paulus-Druckerei Freiburg 1956. Sonderdruck aus Anthropos 51, (1956).

Köster, Dr. Hermann, «Nichts ungebührlich». SA Sinologica Vol. IV Nr. 4 (Basel 1956), 233—249.

Laures, Johannes, SJ, Geschichte der katholischen Kirche in Japan. 196 S. Steyler Verlagsbuchhandlung Kaldenkirchen 1956.

Masson, J., SJ, Le Chrétien devant le «colourbar» ... SA «Nouvelle Revue Théologique» N° 6 Juin 1956, 611—633.

Mylius, Norbert, Katholische Missionen in Tibet. SA «Die Wiener Schule der Völkerkunde, Festschrift zum 25jährigen Bestand 1929—1954», 315—326.

Rahmann, Rudolf, Fünfzig Jahre «Anthropos». 18 S. SA Anthropos Band 51, 1956.

Rétif, André, s. j., Pauverté spirituelle et Mission. D'après le Pere Libermann. 204 pp. Editions Spes, Paris 1956.

Silva Maia, P. António da, Manual Prático de Conversação em Portugues e Mussele dialecto do «Umbundu». 245 pp. Edição e Propriedade do Autor. Cucujães (Angola) 1955.

— —, Dicionário Elementar Portugues Omumbuim Mussele Dialectos do «Kiumbundu» e «Mbundu». 230 pp. Edição e Propriedade do Autor. Cucujães 1955

Spae, Joseph J, SICM, Neighborhood Associations. A Catholic Way for Japan. 210 pp. Missionary Bulletin Series, Vol. II. Himeji 1956.

Steinmann, Alfred. Die Sammlung für Völkerkunde der Universität Zürich. 26 S. Text XXIV S. Abbildungen. Zürich 1956.

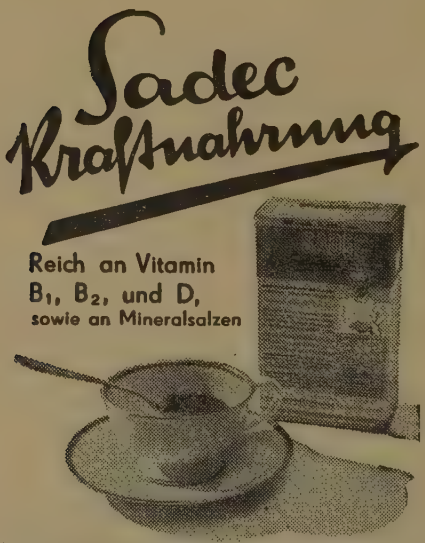
Tilmann, Klemens, Desafiando a la Muerte. Naracion basada en la Historia de la Iglesia de Corea. 156 pp El Siglo de las Misiones, Bilbao 1956.

Trois Consignes Apostoliques. Les Encycliques Missionnaires. 88 pp. Le Conseil National de l'U. M. du Clergé, Québec 1946.

Villoslada, Ricardo G., S. J., Los Historiadores de las Misiones. Origen y Desarrollo de la Historiagrafia Misional. 154 pp. El Siglo de las Misiones, Bilbao 1956.

Die Wiener Schule der Völkerkunde. Festschrift anläßlich des 25jährigen Bestandes des Institutes für Völkerkunde der Universität Wien. Herausgeber: J. Haekel, A. Hohenwart-Gerlachstein und A. Slawik. 568 S. Institut für Völkerkunde der Universität Wien. Verlag Ferdinand Berger, Horn-Wien 1956.

Witte, P. de, CICM, Taalstudie bij de Basakata. 216 pp. Annales du Musée Royal du Congo Belge. Linguistique Vol. 10. Tervuren 1955.



Die zeitgemässe Kraftnahrung, ein Energiequell, auf den man sich verlassen kann.
Packung zu 500 gr. netto zum Fabrikpreis von Fr. 2.95
Aktiengesellschaft "SADEC" Rüti/ZH

The Syro-Malabarians, their life and their activities.

P. *Placid* T.O.C.D., Roma

The scope of this article is to give a general and comprehensive idea about the Catholics of the Syro-Malabar rite, their life and their activities. Under different headings we intend to present the subject briefly in its various aspects. The statistics are for the year 1955. They are only approximate. Certain things mentioned about the Syro-Malabarians are common to some other Christian bodies of Malabar also. Till about the year 1654 the Syro-Malabarians and some of these bodies formed one and the same community.

Their Designation

The term *Syro-Malabarian* stands for the most ancient Catholic community in the whole of India. The Syro-Malabarians are not *Syrians* racially or culturally but only by rite. The particle *Syro* attached to their name signifies only that they use the East Syrian or Chaldean language for liturgical purposes. Their rite, too, is of East Syrian or Chaldean derivation. But from the racial or national point of view, more than 95% of them are of pure Malabar blood. They are Dravido-Arian by race and language.

The designation *Syro-Malabarian* is not very old. But we extend it to the past since the people signified were the same in the past also. *Mar Thoma Nazrani's* (= St. Thomas Christians) and *Nazrani Mapilas* (= noble [?] Christians) were the names by which the Syro-Malabrians and some others who separated from them were called in former days. These names are still in use. *Syrian Christians* is another term which is being applied to all these in order to distinguish them from Christians of the Latin rite. The appellation *Chaldaeo-Malabarian* is now coming into vogue as synonymous with *Syro-Malabarian.*

Their Country

Malabar, the south-west coast of India, is the ancient home of the Syro-Malabarians. From this ancient home they have now spread to several other parts of India also. Politically, Malabar now forms a part of the Republic of India. It comprises Travancore-Cochin an the Malayalam-speaking area of the former Madras state. In the beginning of the Christian era the greater portion of Malabar seems to have been under the Chera king. Probably in the 9th century A. D. the country was parcelled out among petty kings and chieftains. The portion which was in the Madras state eventually became a British territory. The remaining portion came under the British protected kings of Travancore and Cochin. The present political set-up dates from 1956 after India became a sovereign Republic.

Malabar is characterised by hills and valleys, rivers and forests, cultivated fields and meadows. Pepper, cocoanut, cardamom, paddy, coffee, tea and rubber are among the important products of the country. Forests abound in such wild animals as elephants, tigers, bears, bisons. Poisonous snakes are found almost everywhere. Rainfall is plentiful. The climate is warm and humid except in the hills. Malayalam and Tamil are the two important languages spoken in the country. The Syro-Malabarians speak

Malayalam which is the language of the vast majority. It is a Dravidian language saturated with Sanskrit words and phrases. Malabar has some other names also, as Kerala, Malankara, Malanadu, Malayalam, Malavaram.

Strictly speaking there is no town or region in Malabar which is entirely populated with one single community. Nevertheless, there are restricted areas where the predominant element is Hindu or Christian, Mohammedan or non-Mohammedan, Catholic or non-Catholic, Syrian or Latin. It can, therefore, be said that Malabar is a country where people of different castes, creeds, and rites live side by side. Each of these has its own schools, houses of worship, and other institutions scattered all over the country. Governement institutions such as schools, hospitals, etc. also are found everywhere.

Their Ecclesiastical History

The Syro-Malabarians hail the Apostle St. Thomas as the founder of their Church. Hence the name *St. Thomas Christians* by which they are known in history. Their number was increased by immigrants from abroad and by local conversions. For a long time till the end of the 16th century they used to get bishops from the East Syrians of Persia and Seleucia-Ctesiphon. But as a Church founded by an Apostle they kept up their individuality through their peculiar social set-up and the institution of archdeacons who were their national leaders. During the long centuries that India was cut off from the West the Syro-Malabarians never denied the Roman Primacy, nor the necessity of being one with the Chair of Peter. Errors had crept in among them. But those errors were only material, and *were not such as to militate* their loyalty to the Roman See. Their books contained passages that explicitly affirmed the Primacy of Rome over the whole Church. Whenever there was an occasion to do so, they explicitly professed their dependence on the Pope. In the 16th century the Porguguese opened the sea-passage that connected Malabar with the West. The Syro-Malabarians spontaneously availed themselves of this opportunity to put themselves in direct and constant touch with Rome.

The Portuguese found the Syro-Malabrians using the East Syrian or Chaldean rite. Like many in the West the Portuguese could not understand anything that was not Latin or Western. Anything else was heresy or schism in their eyes. Employing every means at their disposal, they extended their (Latin) jurisdiction over the Syro-Malabarians towards the close of the 16th century. As a justification they adduced the erroneous pretext of having converted the Syro-Malabarians from Nestorian heresy and schism. The first Latin prelates (they were Jesuits) followed a policy of Latinization in matters liturgical and administrative. This occasioned a crisis in 1653 when the great majority of the Syro-Malabarians swore they would never be under the Jesuits. A good many gradually drifted into schism and in 1665 became Jacobites at the arrival of a foreign Jacobite bishop. In the course of time these adopted the West Syrian rite also. To this day they are known as *Puthankuttukar* (= new party) as opposed to *Pazhayakuttukar* (= old party) and are split up into several sects.

The *Pazhayakuttukar* (= old party), or the present Syro-Malabarians who remained faithful, kept their ancient East Syrian or Chaldean rite which, however, was highly Latinized by the Portuguese. Even today

they use this rite. Their number was swelled by the return of many schismatics. They brought in Italian Carmelites to help them to combat the schism. One of them who at that time became their bishop (Vicar Ap.) was not given a successor from among them. Eventually they were divided between two Latin jurisdictions, the Portuguese and the Carmelite. Remaining under these two jurisdictions they struggled hard to obtain bishops of their own rite. One of them who was consecrated archbishop died in 1786 before taking charge of the office. Their struggle also occasioned schisms among them. The schism of 1874 has been perpetuated by a handful of dissidents who after 1908 became Nestorians. Finally in 1896 the Syro-Malabarians got bishops of their own rite and nationality. Numbering *more than a million* i. e. about 1.125.550 they are now constituted under the Syro-Malabar Hierarchy headed by the metropolitains of Ernakulam and Changanacherry who have under them the suffragan bishops of Trichur, Kottayam, Palai, Tellicherry and Kothamangalam. As all the other Orientals they also depend on the Sacred Congregation for the Oriental Church. (Those who now become Catholics from among the *Puthankuttukar* generally keep the West Syrian rite and are called Syro-Malankarites).

Their Ecclesiastical Territory

Once the whole of India was the ecclesiastical territory of the Syro-Malabarians. Their ecclesiastical head had the title of *Gate of All India.* He was also called «Patriarch», of course in a very wide sense. Superimposition of Latin jurisdiction over them and over their territory gradually narrowed down the limits of the latter, so much so that in 1896 it was less than one third of Malabar. Recently (1953—1955) their territory has been extended in such a manner as to cover the whole of Malabar and also certain areas outside Malabar. It is now co-extensive with the Latin dioceses of Mangalore, Mysore, Uttakamand, Calicut, Coimbatore, Verapoly, Vijayapuram, Cochin, Alleppy, Quilon, Trivandrum and Kottar. The territory of the last mentioned seven Latin dioceses is common to the Syro-Malankarites also. Outside their ecclesiastical territory the Syro-Malabarians have to be under the local Latin jurisdiction.

Ethnical Groups Among Them

The Syro-Malabrians, though all of the same rite, are nevertheless divided into different ethnical groups.

Those who have been recently converted from different Hindu castes group themselves according to their former castes. The title *Nazarani Mapila* is not applied to them.

Among the ancient Syro-Malabarians there is a small group known as the group of the *Suddists.* The *Suddists,* according to tradition, date from the 4th century. Their number is less than 60,000. The Syro-Malabar bishop of Kottayam has personal jurisdiction over them. They do not make conversions from the non-Christians.

The non-*Suddists* among the ancient Syro-Malabarians are far more numerous than all the other groups taken together. According to tradition they are, as a body, descendants of the first converts of St. Thomas.

As a rule there is no intermarriage between one group and another. These group distinctions ultimately rest on caste feelings.

Their Catholic Neighbours

The faithful of the Latin and of the Syro-Malankara rites are the Catholic neighbours of the Syro-Malabarians.

The Latin Catholics who were in Malabar in the 14th century became extinct before the arrival of the Portuguese. The present Latin Catholics take their origin from non-Christian converts of the Portuguese and from descendants of the Portuguese. The Portuguese were able to convert in and near Cochin alone more than 10,000 non-Christians within the first 15 years of their arrival in Malabar. Among the Latin Catholics there are a few Syro-Malabarians who at different times adopted the Latin rite. The number of Latin Catholics comes to a figure somewhat above 800,000. They are under a metropolitan and seven suffragan bishops with about 480 priests.

The Syro-Malankarites are mainly those who from 1930 onwards have become Catholics from among the *Puthankuttukar* i. e. Jacobites and other schismatics who use the West Syrian rite. They have a metropolitan and a bishop. They number about 90,000 with many non-Christian converts. There are about 180 priests among them. Not a few of these priests are Syro-Malabarians who have adopted the Syro-Malankara rite.

Both among the Latin and the Syro-Malankara Catholics there are to be found different ethnical groups each of which, as a rule, does not intermarry with the others. For certain groups of the Latins there are also "group-bishops". The groups found among the Syro-Malankarites are the same as found among the Syro-Malabarians.

The Latins and the Syro-Malankarites are highly educated. Their educational institutions include university colleges. They also conduct orphanages and other charitable institutions. There are various religious institutes for men and women among them.

The relations between the Syro-Malabarians and their Catholic neighbours are on the whole cordial. But there is no normal intermarriage between the Syro-Malabarians and the Latins. On the other hand intermarriages between the Syro-Malabarians and the Syro-Malankarites are frequent and normal. In this latter case, however, the question of identity of ethnical groups is attended to. There is also no normal intermarriage between Latins and Syro-Malankarites.

Their non-Catholic Neighbours

By non-Catholics we mean Christians who are not Catholics. The non-Catholic neighbours of the Syro-Malabarians are:

1) The Jacobites and other sects who separated from the Jacobites. These are: Jacobites of two parties, Independant Jacobites (of Anjoor) and Reformed Jacobites (Marthomites). They all use the West Syrian rite in one form or another. The Jacobites are those who, as we said, accepted Jacobitism in 1665 after the crisis of 1653. The others at different times separated from the Jacobites. All these taken together are a little more than 750,000. They have 19 bishops, 470 priests, 680 churches. There are a few Religious men and women among the Jacobites. But Religious life cannot be said to flourish among them. The priests are married, but the bishops are celibate.

2) Protestants of various denominations such as the Anglicans, Lutherans, Pentecostals, London Missioners, etc. The Protestants began to appear in Malabar at the beginning of the 19th century. They number about 200,000. There are also some Jacobites among them. Those of them who form the *South Indian United Church* have two bishops. The priests and bishops are married.

3) Nestorians. These are the Syro-Malabarians who fell into schism in 1874 and embraced Nestorianism after 1908. They follow the East Syrian or Chaldean rite, in its non-Latinised form. They are about 4000 strong with a bishop, about 10 churches and 8 priests. Priests are married and the bishop celibate. The Nestorians are generally called *Surai's.*

The non-Catholic bodies stand high in education. They have many educational institutions, including university colleges. Some of them run orphanages and other charitable institutions and also do mission work among non-Christians. Wherever they are in India, they try to put up churches and send their own priests there.

The same ethnical groups found among the Syro-Malabarians are found among these non-Catholics also. There is a group-bishop for the Suddists among them. There is no normal intermarriage between one group and another.

The relations between the Syro-Malabarians and their non-Catholic brethren have always been very cordial on the whole. The identity of ethnical groups having been attended to, there were frequent inter-marriages between the two until ecclesiastical authorities forbade them. Now-a-days such marriages are allowed only after the non-Catholic party becomes Catholic.

Their non-Christian Neighbours

The non-Christian neighbours of the Syro-Malabarians are: Hindus of various castes and creeds, Mohammedans, Jews, Jains, Parsees. There are also jungle tribes in the hills. Among the more important high caste Hindus are the Brahmins, Kshetrias, and the Nairs. Each of the various castes and communities has its own customs and manners. In all, the non-Christians of Malabar number over 10 millions. Although legally abolished, the caste system continues to exercise its influence in the daily life of the people. For a long time certain castes were denied entrance into temples and the use of certain public wells and tanks. Some of the backward eastes have recently made very great progress in education and wealth. Unfortunately this progress is against a material background which fosters communism. The high caste Hindus once had the

monopoly of governement offices. As a rule there is no intermarriage between one caste and another. Certain high caste boys marry girls of a caste not much lower than theirs. The contrary is the custom in some other castes. Among Malabar Brahmins the first-born male inherits the property of the family. Many castes follow the matriarchal system of inheritence. The touch or near approach of a low-caste man or woman defiles those of a higher caste who therefore have to bathe before taking meals.

Except in the political field the relations between the Syro-Malabarians and their non-Christian neighbours are very friendly. In former times Syro-Malabarian boys used to marry Nair girls; but no Nair boy could marry a Syro-Malabarian girl. To this day high caste Hindus and Syro-Malabarians mutually exchange sweets and other edibles on special occasions. In all this the question of ethnical similarity has its own part to play.

Their Occupations

In former times Syro-Malabarians were a military race that engaged itself in agriculture and commerce. Now they are found in every walk of life. Lawyers, engineers, professors, bankers, planters, journalists, government officials, members of parliament, etc. are all found among them to-day. But there are not many who are proficient in the fine arts. In agriculture there is no other community to equal them in the whole of Malabar. Modern scientific methods of agriculture are slowly being introduced among them. They love country life. Their cities and towns are not very big. The standard of living in the cities and towns does not differ much from that in the country. In rural areas each house is situated in the midst of a plot of ground which is green with vegetable cultivations. As a rule these houses are neither high nor spacious. They are tiled or thatched with palm leaves. Certain among the Syro-Malabarians own estates of rubber, tea, etc. and also vast areas of paddy fields. They abstain from certain occupations which are still considered as unbecoming to high caste Hindus. They are economically well-off in comparison with the other communities of the country. But on the whole they are not very rich. Many of them are employed in non-Catholic and non-Christian as well as in government institutions as clerks, teachers, press-workers, etc. They are likewise found in institutions conducted by Catholics of other rites.

Their Social Status

The Syro-Malabarians have always had a very high social status. In former times when the rules of caste were rigid, the Syro-Malabarians were considered equal to the Hindu nobility. They had the honorific title of *Mapila* (= noble?) attached to their names. They had several privileges — even royal ones — which no other caste or community possessed. They could, v. g., wear royal crowns at wedding, could use silk unbrellas, could ride on elephants, could sit on carpets before kings. Their males went about armed with swords and shields. Their bishop settled all their disputes except those arising from criminal cases. They were lords of 18 castes who were prepared even to court death in defence of their masters. They had also a king as their protector. For a high caste Hindu the mere touch of a *Nazrani Mapila* was sufficient to purify articles considered defiled by the near approach or touch of low-caste people. The Syro-Malabrians had the right to kill anyone who transgressed some of their privileges. These privileges made them consider themselves as a superior caste. They even shunned the approach of low-caste people. This was certainly an impediment to conversion work. Although all their ancient prerogatives have now vanished by the change of circumstances, even to-day they hold in society the high position that was

theirs in the past. The privileges the Civil autorities granted to their Community or to their institutions used to be written down on plates of copper. There now exist two sets of such Copper-plate grants. One of these goes back to the 9th century and the other to an unknown date before the 14th century. Both are now in the possession of non-Catholics.

Their Customs And Manners

The customs and manners of the Syro-Malabarians are Hindu in origin and development. A new born babe for example, is fed with powdered gold and honey. Feeding of the baby with rice when it was 11 months old was formerly a solemn ceremony for them. They have several peculiar ceremonies which are performed in connection with weddings and funerals. Now-a-days in dress Syro-Malabarese men hardly differ from the rest of the Malayalees. Their dress is simple, consisting of a piece of cloth tied round the waist and another thrown over the shoulders. Recently they have taken to the use of a shirt and sometimes also of a coat. In former times a cross fastened to a tuft of their hair distinguished them from non-Christians of their own social status. Women still keep the ancient dress peculiar to them, although of late they have adopted the Indian saree also. Till the introduction of shirts and sarees they always used to wear white garments everywehre. Their women do not eat with the men; wives and husbands are not an exception to this. A woman does not address or speak of her husband, using the latter's name. In the house women always keep to their quarters. They never appear before men-guests unless they happen to be near relatives. Parents choose the partners in marriage for their children. Boys and girls have implicit faith in the choice made by their parents. They have no wedding ring; instead, the husband ties a small cross round the neck of the bride. Married women never take off this cross which at their death, goes to the parish treasury, or is buried with them. Their staple food is rice which they eat with condiments some of which are special to them. Some of their sweets are peculiar to them and to the Brahmins alone. Formerly they ate meat very rarely and then would eat only mutton or fowl. But now they eat all kinds of meat. Some of the ornaments of their children were once special to them and to the Brahmins. The property of a family is divided among the male children. Female children are given a dowry in the form of money and ornaments. In the absence of a male child one of the female children remains at home with her husband.

Their Liturgy And Rites

The East Syrian or Chaldean is the most ancient liturgical rite of India. We do not know exactly when the Syro-Malabarians adopted that rite in its developed and definite form. It is possible that liturgical worship in Syriac or Aramaic was known to them from the very beginning. The East Syrian or Chaldean rite which was in their possession was deformed by the Portuguese in the 16th and 17th centuries. The ordinary of the

Mass, a part of the Divine office, and the funeral service have come down more or less without great changes. All the rest are adaptations of the corresponding parts of the Latin (Roman) rite either in East Syriac or in Latin itself. The externals such as Benediction, Adoration, and Processions of the Bl. Sacrament, etc. are all Latin. The ecclesiastical music is fundamentally East Syrian in form; local modifications and Portuguese influence can be discerned in it. They have instrumental music in churches.

Several socio-religious ceremonies form, as it were, their domestic rites. Here we may mention one. On Holy Thursday after supper the father of the family distributes among the other members of the family unleavened bread and a sweet liquid. Each according to seniority receives and consumes these by dipping the bread in the liquid. The bread and liquid are not prepared in a house where someone has died during the current year. In such a case, neighbouring families send this family, bread and liquid which, however, are eaten without any ceremony. On Good Friday they do not sweep the house nor its surroundings which on all other days are swept clean. In former times they used to keep silence from Holy Thursday till Easter Sunday. They are very liberal in giving alms on Good Friday. That day they also abstain from all kind of work.

Their "Agape"

The Syro-Malabarians even to-day hold several feasts that have the nature of the agape rites among the primitive Christians. In churches and also at home they distribute sweets and other edibles in fulfilment of vows. Sometimes at the expense of churches feasts are held at which all — rich and poor — partake of special meals prepared for the occasion. Before these meals are distributed, the portion for the priests and clerics attached to the church are set apart. In commemoration of the dead they have several feasts in their houses. The parish priest presides at these celebrations. At the feasts celebrated on the day of burial and on the 11th or 13th day after the death, vegetable foods alone are permitted. On the occasion of almost all these feasts those invited offer money and receive the *pax* from the hands of the presiding priest. Women do not receive the pax, but only salute the priest with the words "Praised be Jesus Christ". A portion of the money sometimes goes for the maintenance of the parish priest. The other portion is utilized in suffrages for the dead. All these are Christianized Hindu feasts. The excommunicated were formerly not admitted to these feasts. They used till recent times to hold agape feasts in their houses on the 3rd of July on which date the death of St. Thomas is commemorated, according to their ecclesiastical calendar and tradition. Even marriage festivals have a religious touch. National songs and dances that have a deep religious significance characterise marriage festivities. At their feasts all (except priests) squat on the ground on long matresses and eat with their fingers. The food is served on plantain leaves which are folded in two. In their domestic feasts they dine only with those with whom they intermarry. The poor are sumptuously fed on these occasions.

Their Churches And Chapels

The number of churches and chapels in all the seven Syro-Malabarian dioceses now number over 1200. Due to Portuguese influence several churches were rebuilt in the Portuguese style. That style continued to be followed until the present day. Now any style is adapted with no liturgical or historical sense. Pre-sixteenth century churches were rectangular halls facing the West, having the sanctuary with its roof a little raised over the nave and its roof; in between the sanctuary and the nave there was a space called *Kestroma;* the façade did not rise above the roof. There were (and still are) separate doors for men and women, who occupy separate places. Women have no admission into the sanctuary. In front of the churches at a convenient distance the practice is still followed of having open air crosses. Processions go round these crosses and then round the churches also. The historic cross venerated on St. Thomas Mount near Mylapore (Madras) where St. Thomas died has its imitations all over Malabar. Nobody has satisfactorily deciphered the inscription found around it. The Syro-Malabarians have a feast on Dec. 18 in honour of the miraculous sweating of this Cross. Several churches date back to the first centuries of the Christian era, though no existing church-building is of a corresponding antiquity. There are no pews in the churches. Statues were rare before the 16th century; now they are very common. There are many wayside chapels and shrines to be seen where even non-Christians pray and make offerings. People contribute readily to the erection of churches. Those who cannot afford to give money contribute their share by rendering manual labour *gratis*. In former times Hindu kings used to build and endow churches for their Christian subjects. Non-Christians also make offerings in churches. Church-decorations are mostly borrowed from the Portuguese who were very particular regarding decorum of churches.

In former times the dead used to be buried around the churches; but now there are enclosed grounds for cemeteries.

Temporalities Of Churches

Rich people bequeath to churches money or immovable goods generally for foundation Masses. Even to-day there are churches that possess property tax-free. These properties are the gifts of Hindu kings. The temporalities of a parish are administered under the authority of the bishop and subject to Canon Law by the parish priest together with an assembly of parishioners. This assembly consists only of adult males, and it elects trustees whom the bishop appoints in office. Certain acts of administration are carried on by the parish priest alone; certain others by the parish priest and the trustees, while others of greater importance are performed by the parish priest and the assembly with or without the sanction of the bishop according to the nature of the undertaking.

The members of the assembly are all the adult males of the parish, or else are elected by the others; sometimes they are nominated by the bishop but this is exceptional; in very rare cases they are members of

a few privileged families. In former times the assembly exercised wider powers than now. The trustees are not paid; they share in the sweets and other edibles offered in the church on various occasions; they pay indemnity for maladministration.

Church Paraphernalia

The present liturgical vestments are all Latin. Most of the other paraphernalia such as silk umbrellas of various shapes, pop guns, flagstaffs, etc. are all similar to those of Hindu temples. Churches have big gold and silver crosses which are taken out for processions. Long candle sticks and some other paraphernalia are of Portuguese origin. Musical instruments used in Hindu temples are employed in the churches also. During the different feasts Hindus also play these instruments, but only outside the church. A flag liturgically blessed and hoisted on the flagstaff in front of the church indicates that a feast is being celebrated in the church.

In this connection we may likewise mention the ordinary dress of the priests. In former times they had a special dress consisting of long wide trousers and a long wide-sleeved shirt of sailor's collar. Now non-Catholics alone use this dress. Of late they have begun to use a black soutane during ecclesiastical services. Up until the beginning of the 20th century they had had an aversion for black.

Religious have the habit of the Institute to which they belong. There is nothing Syro-Malabarian in this.

The Syro-Malabarians make a display of their paraphernalia during processions in connection with receptions and feasts in churches. In their processions and assemblies one does not find the discipline and arrangement that are met with in the West.

Their Clergy

The Syro-Malabarians have never had a dearth of vocations. At present they have about 1,230 priests and more than 800 seminarians.Every year more than 300 young men apply for admission to the seminary. But the bishops have to limit the number due to lack of material means. The bulk of the clergy is trained in the Apostolic Seminary of Alwaye (Malabar) under Spanish Carmelites. Some are at the Propaganda College, Rome, at the Papal seminary, Poona, and at other Latin seminaries in India. There are several in Rome who are engaged in post-ordination studies. Each diocese has a minor seminary where boys that have completed their school course learn Syriac and Latin. The standard of the clergy is high. But it is to be pitied that their education in matters liturgical and historical is not at all satisfactory. They come out of the seminaries Latinized in mind and also cut off from all traditional moorings.

In former times priests were ordained not for the diocese but for the parish. The assembly of the priests of a parish presided over by the seniormost, or each one of the priests in turn was at the head of

administration. The parish assembly in voting for a candidate for the priesthood undertook to maintain him. Before the 17th century the clergy were married, but now all observe celibacy. Almost all have their patrimony now and also an allowance from the church in which they work. At every marriage 10% of the dowry that the bride pays to the bridegroom is deposited in the church. Half of this is distributed among the parish-priest and the other clerics attached to the church. The sweets the marriage parties offer are also distributed among the clergy. The clergy get the right to receive these dues from the day they receive the first minor order (tonsure according to the Latin rite). Servants of priests are always males; not even their mothers or sisters live with them.

Religious Life Among Them

There were anchorites and cenobites in Malabar before the 16th century. Religious life to-day is modelled on the Western pattern. Modern religious life begins from 1831 or, more accurately, from 1855. There is an abundance of vocations to the religious life both among men and women.

Religious institutes for men are: Tertiary Carmelite, Vincentine, Little Flower, Missionary Fathers of the Bl. Sacrament, Malabar Missionary Union, Oblates of the Sacred Heart. All except the first are in their initial stage. These institutes consist of priests and lay brothers. They devote themselves to teaching, preaching, care of the sick, apostolate of the press, etc. The number of houses for religious men comes up to about 40, with more than 600 priests and lay brothers.

The following are the Religious Congregations for women: Tertiary Carmelite, Tertiary Franciscan, Holy Family, Sacred Heart, Sisters of the Poor, Hospital Sisters, Assisi Sisters, Adoration Sisters, Medical Mission Sisters, Charity Sisters, Visitation Sisters, Sisters of St. Joseph, Nazareth Sisters — These are engaged in teaching, care of the sick, conducting orphanages and asylums, etc. The number of Religious women is about 6000, including novices and postulants. They have about 260 convents.

In almost all the Latin Religious Institutes of men and women working in India, Pakistan (and Ceylon), Syro-Malabarians are found in great numbers. In fact superiors of several of these institutes have made it a point to go to Malabar periodically for recruiting vocations. It would be a great thing if these institutes were to open provinces or houses in the Syro-Malabar Rite. The American Medical Mission Sisters have already started such a province.

Among the Religious men and women of the Syro-Malankara Rite there are also many Syro-Malabarians. A Religious Congregation for women was started in the Syro-Malankara archdiocese of Trivandrum, and it is almost entirely composed of Syro-Malabar girls.

In The Educational Field

The Syro-Malabarians conduct educational institutions of all grades including university colleges where candidates are prepared for degrees.

These institutions are attached to parishes or Religious houses or dioceses. There are only very few that are under the management of laymen. There are separate higher grade schools and university colleges for girls and boys. Higher grade institutions and university colleges where boys and girls are taught together are exceptions. None of these institutions is entirely Catholic. Non-Catholic and non-Christian students also frequent them. Among the teachers, too, there are non-Catholics and non-Christians. Priests and Sisters are on the staff. The heads of higher grade institutions and university colleges are generally Priests or Sisters. The government gives financial aid in many cases, prescribes text books, and approves teachers who have the requisite qualifications. Catholic boys and girls are given religious instruction generally outside class-hours. The Syro-Malabarians have now more than 800 schools with 12 university colleges. The number of students of various creeds attending these institutions is about 300,000. In addition, several of the schools have boarding houses where Catholic students eat, sleep, and get special training under Priests and Sisters. There are at present more than 4000 university degree holders among the Syro-Malabarians. To increase the number of technical institutes seems to be a remedy against unemployment and consequent evils among the educated. A greater concentration on the education and uplift of the poor and the depressed will be required to combat communism.

Their Catholic Life

Catholic life may be said to be on a high level among the Syro-Malabarians. They keep a very high standard of morality and have large families. Divorce is unheard of among them. Women are very moderate and chaste. Grown up boys and girls do not go out together. The father is supreme in the family. Even emancipated children scrupulously attend to the needs of the parents. Children never sit in the presence of their fathers. They are very hospitable especially towards strangers and priests. They have very great respect and veneration for priests, bishops, and the Holy See. As all contemporary documents proclaim, all those who created schism among the Syro-Malabarians deceived the masses by invoking the authority of the Roman Pontiff. Even the foreign Jacobite bishop who introduced Jacobitism into Malabar in 1665 had to behave himself as one sent by the Pope to get a following. Almost a hundred per cent among the Syro-Malabarians fulfil their Sunday and Paschal duties. Confessions and Communions are frequent and numerous among them. They attend Sunday sermons and send their children to religious instruction imparted in churches. Almost all wear the scapular of the Blessed Virgin Mary. After sunset all recite the Rosary in common. They make vows and fulfil them; undertake long and arduous pilgrimages. They have a very great devotion towards the Blessed Virgin Mary and the Apostle St. Thomas. They scrupulously keep all the fasts and abstinences according to their rite. When the Portuguese in the 16th century compelled them to begin Lent only on Ash-Wednesday

and to eat fish and drink wine during Lent, many of them ran away from the Portuguese settlements. They contribute towards ordinary Catholic activities; for big enterprises they have to rely on foreign help. It is to be regretted, however, that they are litigious and prone to create divisions. Among the poor, too, there are many who are addicted to alcohol. They are also too fond of external manifestations for which they spend much, though on the whole they are not a very rich people. Unfortunately, communist tendencies are being noticed among the younger element.

Pious Associations

It will not be an exaggeration to say that the Syro-Malabarians abound in almost all the devotions prevalent in the West. They have sodalities of the Immaculate Conception in many of their schools. The confraternities of the Rosary, of the Scapular, of a Happy death, of the Holy Childhood, etc. are all found among them. Almost every month and every day of the week has its own devotion. Many are membres of the Apostlesship of Prayer, and so the First Friday of every month is kept like a day of obligation. Many of their homes are consecrated to the Sacred Heart. A good number among them are Franciscan and Carmelite Tertiaries secular. The former count more than 10,000 in the dioceses of Palai and Changanacherry alone. Almost all the parish churches have confraternities, the members of which wear distinctive dress and follow rules copied from the Portuguese. The members of these confraternities attend funerals in their uniforms. Of the ancient pre-sixteenth century devotions they still retain the fast of 8 days before the feast of the Nativity of Our Lady (Sept. 8), the «agape» feast during the 3 days' fast of Jonas, and a few others. In some places even non-Christians take part in the fast of 8 days mentioned above. This is a devotion kept especially by unmarried women. The Syro-Malabarians practise all the extra-liturgical devotions prevalent in the West regarding the Most Blessed Sacrament. The liturgical movement has not gained any great ground among them. In accordance with a pious custom, families of certain localities join together periodically for prayer and repast; they also raise money to be utilized for charitable purposes. Nevertheless, one would think that devotional exercises among the Syro-Malabarians are too many to be observed properly.

Charitable Institutions

At one time the Syro-Malabarians were almost entirely taken up with educational institutions. But of late they have begun to concentrate greater attention on charitable institutions as well. They now conduct 31 hospitals and dispensaries, 24 orphanages, 28 homes for the destitute, and 2 leper asylums. Sisters do nursing work in several of these institutions. The religious needs of Catholics are especially attended to by chaplains. Not only Christians but also Hindus and Mohammedans render material help to these institutions. In some cases the government likewise gives a subsidy.

Catholic Action

There is a central office for Catholic Action to be found in each diocese. To this centre are attached all the parochial comittees and their activities. On the whole the members take a great interest in this field. Under the auspices of the centre, study circles, summer schools, social weeks, closed retreats, etc. are annually conducted. In schools and university colleges also there are Catholic Action activities in organized form or otherwise. But there is much to be done in the way of organizing and giving impetus to all these Catholic Action activities. The spirit of Catholic Action has not fully penetrated into the various associations mentioned above.

St. Vincent de Paul Society and the Legion of Mary are achieving splendid results in various centres.

There are also associations of laymen to safeguard and promote the social and political welfare of the community.

Apostolate Of The Press

The Apostolate of the Press has attained a high standard among the Syro-Malabarians. They have now 16 printing presses which turn out many different forms of Catholic literature. Devotional books form the majority of these publications. Books on apologetics, Church History, Catholic life, etc. are also quite numerous. They have three daily news-papers and 14 monthly and other publications. Both among the clergy and the laity there are a good many who dexterously wield their pen in defence of the Church. Non-Catholics and non-Christians subscribe to the dailies and also contribute articles in them. Among the press workers and clerks there are many non-Catholics and non-Christians as well as Catholics of other rites.

In The Mission Sphere

We have no clear record of the missionary activities of the Syro-Malabarians during the early centuries. Long before the 16th century they were constituted into something like a high caste community. Conversion work, therefore, was not carried on in a large scale. They were and are, however, very zealous in bringing back to the fold their brethren who separated from them in the 17th century. They now exhibit a wonderful missionary spirit.

In almost all the dioceses there is an office specially maitained for the propagation of the Faith. There are, in addition, catechumenates attached to several of the Religious houses for men. Although conversion work has become very difficult at present, in 1953 they were able to convert more than 1200 non-Christians and non-Catholics. The laity contribute generously towards the missions. On Mission Sunday every year their contributions are quite liberal. There is also a "Mission League" to help the missions. It has its branches in several parishes and schools.

Since they have no out-side mission in their own rite, more than 2000 of them have had to join the Latin missions and to work in the Latin

rite. It is to their credit that one of these workers has recently been made a missionary bishop in the Latin rite. An outside mission in their own rite is much to be desired. Such a mission would redouble their mission spirit and increase their vocations by the hundreds. The absence of such a mission will in the long run adversely affect not only their mission spirit but also the vigour of their Catholic life at home. The good that is hoped for in this is far greater than the difficulties that are feared. Here is also a question worth studying: namely, whether an Oriental expression of the Catholic faith in an Oriental rite would not be more appealing to the India of the coming future.

Many of them have joined the Syro-Malankara dioceses in order to work for the reunion of their non-Catholic brethren. Some of these have adopted the Syro-Malankara rite while the others have retained their own.

Bibliography

Ambrose, O.C.D., Hierarchia Carmelitana IV (Romae 1939).

Anantha Krishna Ayyar, Anthropology of the Syrian Christians (Ernakulam 1926).

Beltrami G., La Chiesa Caldea nel secolo dell'Unione (Roma 1933).

Bernard of St. Thomas, T.O.C.D., The St. Thomas Christians, 1 (Palai 1916), II (Mannanam 1921).

Catholic Directory of India, The (Delhi 1954).

Cherian, P., The Malabar Syrians and the Church Missionary Society (Kottayam 1935).

Croze, M. V., De La, Histoire du Christianisme des Indes (La Haye 1758).

Day Francis, The Land of Perumals (Madras 1863).

Ecclesiastical Calendar, Syro-Malabar Church, 1956.

Ecclesiastical Calendar, Syro-Malankara Church, 1956.

Eparchial Statutes (Ernakulam, Trichur, Changanacherry, Kottayam, Palai).

Ferroli, S. J., The Jesuits in Malabar, I (Bangalore 1939), II (Bangalore 1951).

Fortescue, A., The Lesser Eastern Churches (London 1913).

Geddes Michael, The History of the Church of Malabar (London 1694).

Germann, Die Kirche der Thomaschristen (Gütersloh 1872).

Giamil, S., Genuinae Relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam (Romae 1902).

Gouvea, A. L., Jornada do Arcebispo de Goa frey Alexio de Menezes (Coimbra 1606).

Hausherr, J., S. J., De Erroribus Nestorianorum qui in hac India Orientali versantur, auctore P. Francisco Roz, S. J. (Orientalia Christiana Romae 1928).

Jarric Petrus, Thesaurus Rerum Indiacarum (Coloniae Agrippinae 1615).

Joseph, T. K., The Malabar Christians and their Ancient Documents (Trivandrum 1929).

Khayyatt, G., Syri Orientales seu Chaldaei Nestoriani et Romanorum Pontificum Primatus (Romae 1870).

Lucos, P. U., The Ancient Songs of the Syrian Christians (Kottayam 1911).

Mackenzie, G. T., Christianity in Travancore (Trivandrum 1900).

Nagam Aiya, The Travancore State Manual (Trivandrum 1906).

Paulinus, a S. Bartholomeo, O.C.D., India Orientalis Christiana (Romae 1794).

Paulinus, a S. Bartholomeo, O.C.D., Viaggio alle Indie Orientali (Roma 1796).

Perumalil, S. J., The Apostles in India (Patna 1952).

Pilippose, E. M., The Indian Church of St. Thomas the Apostle (Tiruvalla 1929).

Rae Milne George, The Syrian Church in India (Edinburgh and London 1892).
Raulin J. F., Historia Ecclesiae Malabaricae cum Synodo Diampertana (Romae 1745).
Schurhammer, S. J., The Malabar Church and Rome during the Early Portuguese Period and Before (Trichy 1934).
Sebastiani Giuseppe, Prima Spedizione Alle Indie Orientali (Roma 1666).
Sebastiani Giuseppe, Seconda Spedizione Alle Indie Orientali (Roma 1672).
Silva Rego, Documentação Para A Historia Das Missões Do Padroado Português Do Oriente (Lisboa, I, II, 1947, IV, 1953).
Thomas, P. J., The Christian Literature of Kerala (Athirampuzha 1929).
Thomas *Paremmakal*, Varthamanapusthakam (Athirampuzha 1934) (in Malayâlam).
Tisserant E. Cardinal, Syro-Malabar (Eglise), Dict. Theol. Cath. 8, XII.
Vincenzio Maria di S. Caterina da Siena, Il Viaggio all'Indie Orientali (Roma 1672).
Wicki, J., Documenta Indica I—IV (Romae 1948—1954).

Miscellanea

Vom 1. bis 12. August 1956 fand in Antwerpen die erste *internationale katechetische Tagung* statt, veranstaltet vom Studienzentrum «Lumen Vitae» unter Leitung von P. G. *Delcuve* S. J. Wie schon die gleichnamige Zeitschrift seit dem ersten Jahr ihres Erscheinens den Fragen der Missionskatechetik und Missionspastoral ihre Spalten weit öffnete [1], so war es auch für die trefflichen Organisatoren der Antwerpener Tagung eine Selbstverständlichkeit, der Missionskatechese mit ihren von der Heimat so grundverschiedenen Problemen einen eigenen Tag einzuräumen. In drei Vorträgen — von Sr. *Marie-André du Sacré-Cœur* von den Weißen Schwestern über «Pierres d'attente et obstacles dans les cultures (d'Afrique)», von Joh. *Beckmann* SMB über «Missionskatechese in Vergangenheit und Gegenwart» und von P. *Antoine* von den Weißen Vätern über «Formation catéchétique en vue de l'Afrique Noire» — wurde versucht, die der Mission eigentümliche Lage, speziell in Afrika, aufzuzeigen und Wege für eine Verbesserung dieses wohl wichtigsten Zweiges der Missionstätigkeit zu weisen. Da die weitaus größte Zahl der Teilnehmer und Teilnehmerinnen (ca. 450) sich nicht aus den eigentlichen Missionskreisen rekrutierte, wurde dieser missionskatechetische Tag für viele eine wertvolle Begegnung mit den Missionsproblemen selbst, da vorab die beiden französischen Vorträge die katechetische Frage im großen Zusammenhang afrikanischer Kulturen und ihrer Probleme behandelten, während der deutschsprachige mehr die allgemeine und die Problematik anderer Länder zur Sprache brachte. Für eine kommende notwendige Zusammenarbeit zwischen Heimat und Mission, die immer wieder als dringliche Forderung aufleuchtete, wurde vor allem die Begegnung von Vertretern der heimatlichen Katechese in Theorie und Praxis mit einer schönen Gruppe von Vertretern aus den Missionsländern, bzw. Missionsorden, äußerst fruchtbar und erfolgversprechend.

Beckmann

---

[1] Vgl. dazu NZM IV, 1949, 224—226, V, 1950, 68, VII, 1952, 133 f, VIII, 1953, 77.

Stand der katholischen Missionen um das Jahr 1765

an Hand der Übersicht des Propagandasekretärs Stefano Borgia aus dem Jahre 1773

Von P. Dr. Nikolaus *Kowalsky* O.M.I. 5

S. Thomé, Principe und Annobom

Auf *S. Thomé* lebten ungefähr 18 000 freie Neger, die alle getauft waren. Die kirchlichen Verhältnisse scheinen eine Zeitlang nicht die besten gewesen zu sein, denn der neuernannte Bischof von S. Thomé und Principe, Antonio Nogueyra, mußte vor seiner Abreise dem Hl. Vater versprechen, die Übelstände in seiner Diözese baldmöglichst abzustellen [27]. Seine Anstrengungen scheinen erfolgreich gewesen zu sein, denn der Kapuziner Cristoforo da Bologna, der 16 Jahre lang in S. Thomé und Principe als Missionar tätig gewesen war, gab im Jahre 1773 einen günstigen Bericht über die dortige Lage. Demnach waren an der Kathedrale 14 Kanoniker und 2 Kleriker, alles einheimische Priester, die regelmäßig das Offizium hielten. Auch die 8 Pfarreien wurden von einheimischen Priestern verwaltet. An den zwei größten waren außer dem Pfarrer noch 2 Kapläne tätig. An Bruderschaften bestanden die von der allerseligsten Jungfrau Maria, vom Rosenkranz und vom hl. Michael. Die Augustiner hatten in S. Thomé ein Kloster, das z. Z. von nur einem Pater bewohnt war. Auch die Kapuziner besassen in S. Thomé eine eigene Kirche, S. Antonio. Ihre Hauptaufgabe bestand in der Predigt von Volksmissionen in den Pfarreien von S. Thomé und Principe. Auf der Insel *Principe* bestand für die 14 000 Seelen nur eine einzige Pfarrei, an der ein einheimischer Pfarrer mit 8 Kaplänen wirkte. Auch die Kapuziner hatten dort ein Hospiz mit einer Kirche. Ferner besaß die Rosenkranzbruderschaft eine eigene Kapelle.

Auf *Annobom* verwaltete ein Kapuziner die Pfarrei für die 3000 Bewohner, die alle Katholiken waren. Neben der Pfarrkirche, die der Unbefleckten Empfängnis geweiht war, bestanden noch 4 kleinere Kapellen [28].

Wie P. Sebastiano da Taggia im Juni 1765 berichtete, befanden sich in der Kapuzinermission von S. Thomé und Principe nur der Präfekt mit zwei Patres [29]. Auf den schwer zugänglichen Inseln *Orei und Arda*, die ebenfalls zur Kapuzinerpräfektur S. Thomé und Principe gehörten, waren schon seit langer Zeit keine Missionare mehr. Der letzte Bericht, welcher der Propaganda im Jahre 1754 zugegangen war, meldete, daß auf den Inseln öffentlich Götzendienst getrieben würde, obwohl alle Bewohner getauft waren [30].

---

27 S. C. Affrica ... Isole dell'Oceano Atlantico 1736—1780 (5) f. 262—262 v, Lissabon: 30. 6. 1755.
28 ibid. f. 396—396 v.
29 ibid. f. 319.
30 B. 7—8.

Guinea-Juda

Die Congregatio Generalis vom 17. Juni 1765 gab dem Priester Jean-Antoine De Man aus der Diözese Die, der als Kaplan auf den französischen Handelsposten Juda gehen sollte, die Fakultäten der einfachen Missionare auf 7 Jahre mit der Einschränkung, daß sie nur «durante munere» gälten. De Man hatte am 20. März 1765 die Propaganda gebeten, sie möge ihn zum Apostolischen Vikar mit Jurisdiktion über ganz Guinea ernennen [31]. Dem Nuntius Pamphili-Colona schrieb die Propaganda am 17. Juli 1765, er solle sich überzeugen, ob De Man die nötigen Fähigkeiten habe, wenn nicht, solle er die Fakultäten nicht aushändigen [32].

Gorea

Im Juni 1765 verlangte der französische Gesandte Blancovollmachten für einen Präfekten und 3 Missionare der Franziskanerrekolekten, die der König in seine Besitzungen auf der Insel Gorea und am Niger schicken wollte. Die Propaganda schickte die Fakultäten an den Nuntius Pamphili-Colona mit der Bitte, sie auszufüllen und auszuhändigen, nachdem er sich zuvor überzeugt hatte, daß die vom König Benannten sich als Missionare eigneten. Ferner möge er dem Hofe zu verstehen geben, daß der Hl. Vater in dem Falle eine einmalige Ausnahme gemacht habe. In Zukunft könnten Missionsfakultäten nur gegeben werden, wenn dem Antrag Name und Beurteilung der Kandidaten beigefügt seien [33].

Die Missionen unter den Mohammedanern in Nordafrika

Algier

Zum Apostolischen Vikariat Algier, das den französischen Lazaristen anvertraut war, gehörten die beiden Reiche Algier und Tunis. Doch mußte der Apostolische Vikar, der einfacher Priester war, dem Präfekten der Kapuzinermission in Tunis die Fakultäten als Provikar geben. Einen guten Einblick in die Lage der Mission von Algier gewährt uns der Bericht, den der ehemalige Apostolische Vikar Théodore Groiselle 1763 nach seiner Rückkehr in die Heimat der Propaganda schickte [34]. Abgesehen von einigen, wenigen freien Europäern betreuten die Lazaristen in Algier nur christliche Sklaven. Mit der Landesbevölkerung durften sie unter Androhung der Todesstrafe durch Verbrennen nicht über Religion sprechen. Darum waren die Missionare auch den Renegaten gegenüber

---

31 S.O.C.G. 17 Giugno e 12 Agosto 1765 (810) f. 74.

32 Lettere 1765 (20—) f. 301—301 v; B. 4—5.

33 Lettere 1765 (206) f. 323; B. 3—4.

34 Scritture non riferite Africa Barbaria 1761—1775 (7) f. 129—142. Relazione della Missione di Algeri fatta dal R. Sacerdote D. Teodoro Groiselle il dì 30 Novembre 1763 mandata alla Sacra Congragazione de Propaganda. Unterschriften: Teodoro Groiselle, Marsiglia 10. 12. 1763, so auch im Begleitschreiben. T. Groiselle C. M. war seit 1746 in Algier. Seit 1758 war er Apost. Vikar und seit 1760 auch franz. Konsul. 1763 kehrte er nach Frankreich zurück, er starb am 27. 11. 1765 in Montmorillon.

sehr vorsichtig, denn eine Anzeige beim Dey hätte ihre eigentliche Mission in Gefahr gebracht. Als eigentliche Aufgabe der Lazaristen in Algier bezeichnete Groiselle ausdrücklich die Sklavenseelsorge. «Zweck unserer Mission ist es, die christlichen Sklaven im Glauben zu erhalten; das ist die einzige Aufgabe, für die wir unmittelbar zu arbeiten haben; um darüber hinauszugehen, müßten schon ganz klare Zeichen eines außergewöhnlichen Auftrages vorhanden sein [35].»

Auch die Arbeit unter den Sklaven war nicht ohne Beschwerde und Gefahr. Groiselle hatte vier- bis fünfmal erlebt, daß der Dey die Trinitarier an die Kette legen ließ, und daß sie wie die anderen Sklaven die Karren ziehen mußten. Im September 1762 wurden sogar die französischen Lazaristen für 14 Tage aus ihrem Haus verjagt. Die 4 Kirchen in den Bagnos wurden geschlossen und in Schlafsäle für die Sklaven verwandelt. Nur die Kirche des Apostolischen Vikars blieb verschont, doch durften die Sklaven weder zur Messe noch zur Christenlehre dorthin gehen. Erst Ostern 1763 kamen die Trinitarier auf Fürsprache des Juden Jakob Busciana und des Mohammedaners Mustafa, die der Apostolische Vikar durch Geschenke gewonnen hatte, wieder frei. Ebenso gab Ali Bassa Ostern die Kirchen in den Bagnos wieder zurück. Seitdem herrschten im Apostolischen Vikariat Algier, zu dem die Provinzen Constantine im Osten, Mascara im Westen und Titri im Süden gehörten, wieder einigermaßen Ruhe und Frieden.

In der Provinz *Constantine* lebten die meisten Katholiken in Bastion de France, wo ungefähr 300 Franzosen wohnten, die im Dienste der königlichen Afrikagesellschaft standen. Auf Wunsch des Apostolischen Vikars hatte der Superior der Lazaristen in Marseille 2 Weltpriester hingeschickt, die den Dienst an der Kirche und am Krankenhaus versahen. In Bona hatte die königliche Afrikagesellschaft eine Zweigstelle mit 4—5 französischen Angestellten. Außerdem war noch ein genuesisches Handelshaus am Platze. Dazu kam, daß stets viele christliche Matrosen im Hafen waren. 14 Tage nach Ostern ging einer der Weltpriester von Constantine zum Beichthören nach Bona. Bei Versehgängen schickte man ein Boot, um den Priester zu holen. Ferner waren in Constantine etwa 30 junge Sklaven im Alter von 12—25 Jahren auf dem Landgut des Deys von Algier. Nur selten konnte ein Priester heimlich ins Haus des Deys gehen, um die Sklaven beichtzuhören. Der Apostolische Vikar schrieb ihnen jedes Jahr und schickte ihnen Katechismen, Andachtsbücher und Rosenkränze. Einer der Sklaven gab seinen Gefährten Christenlehre.

In der Provinz von *Titri* waren außer den Sklaven im Hause des Deys keine Christen. Ebenso war es in der Provinz von *Mascara,* nur daß dort mehr Sklaven waren. Mit allen diesen Sklaven konnte der Apostolische Vikar nur schriftlich verkehren.

In *Algier* waren ungefähr 3000 Sklaven, 2000 gehörten dem Staate, 1000 waren in Privatbesitz. Der seelsorglichen Betreuung der Sklaven

---

[35] «Il fine della nostra Missione è di mantenere li schiavi Cristiani nella Fede, ecciò è il solo ogetto per il quale abbiamo direttamente operare; vi bisognarebbero segni evidenti di una Missione straordinaria per avvanzar più oltre.»

und der wenigen freien Christen dienten 6 Kirchen. Dazu kam noch die Kapelle des kaiserlichen Konsuls, die aber keine Pfarrechte hatte. Die Kirchen waren folgende:

1. Die Kirche des Apostolischen Vikars, die dem hl. Cyprian, dem Patron von Afrika geweiht war.
2. Die Dreifaltigkeitskirche im Krankenhaus der Trinitarier, wo der Administrator Dominico Fernandez mit 2 spanischen Mitbrüdern sich den kranken Sklaven widmete. Ihre jährlichen Ausgaben beliefen sich auf 15 000 Livres.
3. Die Kirche der Unbefleckten Empfängnis im Bagno Baylise, wo 800 Sklaven untergebracht waren. Pfarrer war der Sklavenpriester Mario Colangelo, der als Marinepfarrer des Königs von Sizilien in Gefangenschaft geraten war. Ihn unterstützten 2 weitere Sklavenpriester, ein Portugiese und ein Sizilianer.
4. Die Kreuzauffindungskirche im Bagno delle Galere. Pfarrer der 500 Sklaven war der Lazarist Charles-Louis de Lapie de Savigny.
5. Die St. Rochuskirche im Bagno Sidijamuta, wo der Lazarist René Ferrand 250 Sklaven betreute. Hier war außerdem noch eine griechische Kirche mit einem Priester aus Alexandrien.
6. St. Augustinus im Bagno der Frauen. Pfarrer der 150 Sklavinnen war der Augustiner Gianbattista Riverolo aus Genua. Er war 70 Jahre alt; mehr als 20 Jahre war er schon Sklave. Als Pfarrer von Tabarca war er 1741 mit seiner Gemeinde nach Tunis geschleppt worden. 1765, bei der Eroberung Tunis, hatten die Sklaven von Tabarca, 500—600 Personen, den Herrn gewechselt.

Zu den 6 Kirchen kam, wie schon gesagt, die Kapelle des kaiserlichen Konsuls. Den Dienst versah dort der italienische Trinitarier Michele, sein Gehilfe war der Sklavenpriester Antonio Melita, einst Marinepfarrer im Dienste des Königs von Sizilien. Das Haus des Konsuls lag in der Nähe des Hafens, so daß stets viele Matrosen zum Gottesdienst kamen. Außerdem wohnten der englische, dänische, schwedische und holländische Konsul auf derselben Straße. Die protestantischen Herren hatten rein katholische Dienerschaft, die ebenfalls dem Gottesdienst in der kaiserlichen Konsularkapelle beiwohnte. In dieser Kapelle und in der Kirche des Bagno der Frauen, die gleichzeitig als Schlafsaal diente, wurde das Allerheiligste nicht aufbewahrt. In den übrigen Kirchen der Sklaven war das Allerheiligste nur in der österlichen Zeit, vom Anfang der Fastenzeit bis Pfingsten, in der Kirche des Apostolischen Vikars und in der des Krankenhauses aber das ganze Jahr hindurch.

Da die Sklaven freitags nicht zu arbeiten brauchten, standen die Priester ihnen die ganze Donnerstagnacht hindurch zur Verfügung. Jeden Freitag kamen die Sklaven zur hl. Messe und nach dem Essen auch noch zur Christenlehre. Sonntags mußte die Messe vor Sonnenaufgang beendigt sein. Manchmal, besonders im Sommer, war es schwer, die Sklaven früh genug zu wecken. Da in allen Kirchen sonn- und festtags auf italie-

nisch und spanisch gepredigt wurde, mußte man im Sommer gegen 2 Uhr mit dem Gottesdienst beginnen. In allen Kirchen, auch in den Bagnos, wurde jeden Abend der Rosenkranz gebetet. Das Rückgrat des geistigen Lebens waren die Bruderschaften. Die Herz-Jesu-Bruderschaft nahm nur Leute auf, die ein wirklich mustergültiges Leben führten. Jeden Monat hielten die Mitglieder Generalkommunion mit einer Sühne- und Weiheandacht. Die Armeseelenbruderschaft dagegen nahm alle Gläubigen ohne Unterschied auf. Die Ärzte unter den Sklaven ermahnte der Apostolische Vikar wiederholt, sie sollten die sterbenden Kinder der Juden und Mohammedaner, die noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gekommen waren, taufen. Auch den Haussklaven gab er denselben Auftrag, wenn er überzeugt war, daß sie es richtig machen würden. Die Sklaven im Hause des Deys hatten nur zweimal im Jahre Ausgang; auch an diesen Tagen durften sie nicht das Haus der Lazaristen oder eine Kirche besuchen. Trotzdem wagten sich immer wieder einige in das Haus der Patres, um zu beichten. Sonst konnten die Missionare nur schriftlich mit ihnen verkehren. Am übelsten war es bestellt mit den Sklaven, die einzeln bei Bauern auf dem Lande arbeiteten. Trotz alledem verleugneten nur wenige Christen ihren Glauben. Der Dey erlaubte den Übertritt, der die Freiheit brachte, nur Sklaven, die ihm als Handwerker oder Künstler nützlich waren. Während seiner Amtszeit hatte Groiselle es zehn- bis zwölfmal erlebt, daß der Dey einen Sklaven, der Mohammedaner werden wollte, verprügeln ließ und ins Bagno zurückschickte.

Zum Tode verurteilte Sklaven durften nicht vom Priester besucht werden. Ein Sklave im Hause des Deys bereitete sie auf den Tod vor. Er sagte ihnen auch, wo auf ihrem letzten Wege der Priester wartete, um ihnen die Lossprechung zu geben. Einige Male hatten die Missionare bei der Gelegenheit auch versucht, mit den zum Tode Geführten zu sprechen. Doch stets waren sie unter Mißhandlungen vom Henker daran gehindert worden.

Die Lazaristen nahmen stets alle Sklavenpriester, die nicht als Seelsorger in einem der Bagnos untergebracht werden konnten, in ihr Haus auf. Ferner sorgte der Apostolische Vikar für die Kleidung aller Sklavenpriester, die in Algier die Soutane tragen durften. Ebenso gab er ihnen Meßstipendien und unterstützte sie wo er konnte. Kein Sklave kam ins Haus der Lazaristen, ohne daß er eine Unterstützung empfangen hätte. Da unter den Sklaven aus Tabarca viele Kinder waren, hatte der Apostolische Vikar für die Knaben eine Schule im Haus der Lazaristen eingerichtet, wo ein Sklavenpriester den Unterricht gab. Die Mädchenschule war im Anfang im französischen Konsulat untergebracht gewesen. Vier Frauen aus Tabarca unterrichteten die Mädchen im Lesen und Schreiben und auch im Katechismus. Vallière, der Nachfolger Groiselles als französischer Konsul, wollte die Schule nicht länger in seinem Hause dulden. Darum mietete man ein kleines Haus in der Nähe. Die Miete wurde zu gleichen Teilen vom Apostolischen Vikar und dem französischen Konsul getragen. Die Gesamtunkosten der Lazaristen beliefen sich im Jahr auf 24 000 bis 25 000 Livres. Das Generalhaus der Lazaristen gab jährlich 6000 bis 7000 Livres, der Rest wurde durch Almosen aus Frankreich, Spanien

und Italien gedeckt. Während seiner Amtszeit konnte Groiselle außerdem noch mehr als 100 Sklaven und Sklavinnen loskaufen [36].

Tunis

Missionare von Tunis waren die Kapuziner. Die Propaganda gab jedem bei der Abreise 12 Skudi (60 sFr.) Reisegeld und 1,5 Skudo für Devotionalien. Die Mission gehörte zum Apostolischen Vikariat Algier, doch mußte der Apostolische Vikar nach dem Breve Benedikt XIV. «Pro commissa nobis» vom 11. Juni 1746 den Präfekten von Tunis zu seinem Provikar ernennen. Auch durfte der Apostolische Vikar keine Verordnungen für Tunis erlassen; noch jemanden Fakultäten geben, ohne zuvor den Präfekten gefragt zu haben. Zur Präfektur Tunis gehörten außer der Stadt Tunis noch Biserta und Portofarina. Die letzten beiden Orte, wo nur einige christliche Sklaven waren, wurden von Zeit zu Zeit von den Kapuzinern besucht. Der Bericht vom Jahre 1766 gibt für die Präfektur 359 Freie und 264 Sklaven als Christen an. Der Bericht nennt als Missionare den Präfekten Pietro Paolo da Cadoro, und die Patres Santi da Lizzaro, Antonio da Sommavale, Fausto da Bergamo und Serafino da Pavia. Dazu kamen 2 spanische Trinitarier Thomas Gona und Pedro Casanueva in dem 1720 gegründeten Krankenhaus. Hauskaplan des venezianischen Konsuls war der Conventuale Vincenzo Mansiari. Hierzu kamen noch der Sklavenpriester Onofrio Amico aus Lustrica in Sizilien und die Kapuzinerpatres Casimiro da Todi und Francisco Maria da Cordara aus der Provinz von Korsika, die mit 2 Laienbrüdern von 1764 bis 1766 als Sklaven in Tunis waren.

Tunis besaß 3 Kirchen, in denen das Allerheiligste aufbewahrt wurde:

1. Die Heilig-Kreuzkirche der Kapuziner, an der 2 Patres tätig waren. Im Hause der Kapuziner war auch eine Schule, in der die Kinder der Sklaven im Lesen, Schreiben und Katechismus unterrichtet wurden.
2. Die den Heiligen Ludwig und Antonius geweihte Kirche im französischen Fondaco, wo ebenfalls ein Kapuziner den Dienst versah.
3. Die Johannes von Mathakirche im Krankenhaus der Trinitarier.

Dazu kamen noch 5 Kapellen:

1. Die Maria-Verkündigungskapelle in der Residenz des Bey, 2 Meilen vor der Stadt. Dort las ein Kapuziner an allen Sonn- und Festtagen die Messe für die Sklaven des Bey.
2. Eine Kapelle im Bagno S. Lucia, dort hatte der Sklavenpriester Onofrio Amico sich die Pfarrechte angemaßt.
3. Die dem hl. Antonius Abbas geweihte Friedhofkapelle, in der aber nur an Allerseelen und am Patronatsfeste die hl. Messe gelesen wurde.
4. und 5. Die Hauskapellen des kaiserlichen und venezianischen Konsuls.

Auch für die 280 orthodoxen Sklaven war in Tunis eine eigene Kapelle mit 2 Priestern. Die Arbeit in Tunis wurde gehemmt durch die Streitig-

[36] B. 50—51.

keiten zwischen den Kapuzinern, Trinitariern und Sklavenpriestern um die Ausübung der Pfarrechte. Den Sklavenpriestern, auch seinen eigenen gefangenen Mitbrüdern, verweigerte der Präfekt die Fakultäten, mit der Begründung, ein Sklave könne keine Jurisdiktion ausüben. Doch Onofrio Amico machte dagegen geltend, die Sklaven seien zum größten Teil Angehörige seiner ehemaligen Pfarrei in Lustrica. Schließlich entschied die Congregatio Generalis vom 12. Oktober 1765, daß die beiden Kirchen im Hospiz und im französischen Fundaco zusammen die einzige Pfarrei in Stadt und Land Tunis bildeten. Die Trinitarier dürften nur den Kranken im Hospital die Sakramente spenden [37].

Wenn man die Briefe aus Tunis liest, hat man den Eindruck, daß für die wenigen Christen zuviele Priester in Tunis waren. Als im Jahre 1767 P. Antonio da Sommavale starb, bat der Präfekt die Propaganda, sie möge keinen Nachfolger schicken, da 4 Patres für die Arbeit genügten [38].

Tripolis

Die Mission von Tripolis war den italienischen Franziskaner Reformaten anvertraut. Nach dem Bericht aus dem Jahre 1765 weilten dort neben dem Präfekten Girolamo da Benabbio die Patres Giuseppe d'Aglie, Bernardo da Cireglio und Deodato da Varallo. Die Propaganda gab jedem von ihnen 25 Skudi (125 sFr.) im Jahre. Seit 1761 war der Franziskaner Observant Felice della Bagnara als Sklave in Tripolis.

Die Zahl der Katholiken betrug am Berichtstage nur 98. Ungefähr 30 waren Sklaven, die übrigen waren Beamten oder Diener des kaiserlichen, französischen, schwedischen, dänischen und holländischen Konsulates, oder Kaufleute aus Genua, Venedig, Neapel und Malta. Dazu kamen noch einige Matrosen von den Schiffen im Hafen [39].

Marokko

Missionare in den Reichen Marokko, Mequinez, Fez, Tetuan, Sale und Sus waren die reformierten Franziskaner aus der baetischen Provinz. Präfekt war der Provinzial, der gewöhnlich den Guardian von Mequinez zum Vizepräfekten ernannte. Da die Franziskaner schon lange keinen Bericht mehr geschickt hatten, erinnerte die Propaganda 1764 den Provinzial und Präfekten Christoforo Barba a S. Theresia an seine Pflicht. Der so lang ersehnte Bericht traf im Juli des folgenden Jahres ein, doch da er spanisch abgefaßt war, ließ man ihn, wie auf dem Rücken des Begleitschreibens angegeben ist, übersetzen [40]. Bei der Gelegenheit scheint der Bericht ver-

---

37 Acta 1765 (135) f. 460.

38 Bericht des Präfekten Pietro Poalo da Cadoro, Tunis: 13. 12. 1767. Scritture non riferite Africa Barbaria 1761—1775 (7) f. 281—282; B. 51—52.

39 Bericht des Präfekten Girolamo da Benabbio, Tripoli di Barbaria Parrochia di S. Maria degli Angeli: 18. 5. 1765. Scritture non riferite Africa Barbaria 1761—1775 (7) f. 243; B. 53. *Lit.* Bergna, Costanzo O. F. M. Missionario Franciscano Tripoli dal 1510 al 1850. Tripoli 1925.

40 S. O. C. G. del 17 Giugno e 12 Agosto 1765 (810) f. 62—63.

loren gegangen zu sein. Wie wir wissen, war von 1764—1766 P. Francisco Colodora Guardian und Vizepräfekt. In den Jahren 1760—1765 tauften die Franziskaner 10 Christenkinder, nahmen 5 Beerdigungen vor und führten 2 Renegaten zur Kirche zurück. Es war eine Zeit eifriger diplomatischer Verhandlungen zwischen Marokko und Spanien, wobei die Franziskaner eine wichtige Rolle spielten. Dank der diplomatischen Tätigkeit der Missionare kehrten im Jahre 1767 fast alle Sklaven in ihre Heimat zurück [41].

Ägypten

Die Mission von *Unterägypten* war den Franziskanerobservanten vom Hl. Land anvertraut [42]. In Alt-Kairo hatten die Franziskaner zwar eine Kirche und ein Hospiz, doch wohnte nur vorübergehend ein Pater dort, weil in der Altstadt keine Christen ihren dauernden Wohnsitz hatten.

In Neu-Kairo besaßen die Franziskaner Observanten vom Hl. Land ein Hospiz mit 9 Patres und einem Bruder. Ihre Kirche hatte ausschließlich Pfarrechte für alle Lateiner in Kairo und Unterägypten. Außerdem war in Neu-Kairo noch die Kirche der Franziskaner Reformaten, den Missionaren von Oberägypten, deren Präfekt mit einem Pater in Kairo wohnte. Auch die französischen Jesuiten besaßen eine Kirche mit zwei Schulen, die eine für die Knaben, die andere für die Mädchen. Zwei Jesuiten versahen an dieser Kirche den Dienst. Die vierte Kirche wurde von zwei Kapuzinern aus der Provinz von Lille verwaltet. Dazu kamen noch die Kapellen des französischen und venezianischen Konsuls. Neben den Ordensleuten waren in Neu-Kairo noch 6 Weltpriester, und zwar 3 Kopten und je ein Armenier, Syrer und Maronit. Aus jeder Nation war ein Weltpriester Pfarrer für seine Landsleute.

1764 zählte die Kirche in Neu-Kairo 2118 Gläubige, und zwar:

43 Franzosen
60 andere Europäer
60 Kopten
65 Syrer
100 Maroniten
300 Armenier
1500 Griechen.

Von den 2118 Gläubigen waren im Berichtsjahr 400 nicht zur hl. Kommunion gegangen. Von 1760 bis 1764 hatte man 9 Bekehrungen verzeichnen können.

---

41 B. 8—9; Koehler, Henry O. F. M. L'Eglise chrétienne du Maroc et la Mission Franciscaine 1221—1790. Paris 1934.

42 Für Unterägypten folgt die Borgiaübersicht dem Bericht des Guardians von Jerusalem Domenico da Venezia vom Jahre 1760. S. O. C. G. del 12 Gennaro e 17 Febbraro 1761 (788). Über Ägypten: f. 281—293. Gedruckt bei Lemmens, Acta S. C. de Prop. Fide pro Terra Sancta II. pp. 188/197.
Wir ergänzen nach dem Bericht seines Nachfolgers Fra Paolo da Piacenza, Gerusaleme adì 22. 10. 1764. S. O. C. G. de 3 Marzo 1766 (813) f. 219—230.

In Alexandrien bewohnten 6 Patres und 2 Brüder das Hospiz. Einer der Patres war Pfarrer der 23 Gläubigen, von denen 9 zum lateinischen und 14 zum griechischen Ritus gehörten. 3 von ihnen waren 1764 nicht zur hl. Kommunion gegangen. Außer der Pfarrkirche waren in Alexandrien noch 3 Konsularkapellen. Die französische hatte ausnahmsweise Pfarrechte. Der Pfarrer, dem 18 Gläubige unterstanden, wurde vom französischen Konsul unterhalten. Die Kapläne des kaiserlichen und venezianischen Konsul betreuten 5 bzw. 4 Gläubige. Seit 1760 hatte man einen Orthodoxen in die Kirche aufnehmen können.

In Rosette hatten die Patres der Terra Sancta ein Hospiz und eine Kirche. Einer der beiden Patres war Pfarrer der 8 katholischen Griechen und 10 Syrer. Der andere war Kaplan des französischen Konsuls. Seiner Sorge waren 9 Franzosen anvertraut. Von 1760 bis 1764 hatte man 3 Bekehrungen erzielen können. Nach Ansicht des Präfekten wäre die Zahl viel größer, wenn die Europäer ein besseres Beispiel gäben.

In Fajum war ein Franziskanerobservant. Zwei katholische Kopten, denen sich ab und zu der eine oder andere durchreisende Händler anschloß, bildeten seine Gemeinde [43].

Franziskaner Reformaten waren die Missionare von *Oberägypten.* Neben dem Präfekten Giuseppe Maria del Sassello arbeiteten die Patres Cristoforo da Treviglio, Maurizio di Sersale, Amato di Vienna, Appolinare da Lubiana, Quirino di Bulsano, Raffaele di Genova, Clemente da Sospello, Bruno Veit, Petrus Cramer und Severian Sprug. Jeder von ihnen erhielt von der Propaganda 60 Skudi (300 sFr.) im Jahr und 40 bei der Ausreise. Nach dem Willen der Propaganda sollten die Patres hauptsächlich die koptischen Weltpriester in der Pfarrseelsorge unterstützen. An koptischen Weltpriestern kennen wir: Rocco Kudsi, Pfarrer von Girge, Giovanni Farargi, Pfarrer von Achmim, Paolo Claudio, Pfarrer von Farsciut, Eufemio Ciriaco, Pfarrer von Tahta, und Vittorio Benhani.

An Katholiken werden für Oberägypten folgende Zahlen angegeben:

Girge:	185
Achmim:	155
Farsciut:	180
Tahta:	190
Nagade:	70
Sedfte und Siud:	50

Die Franziskaner Reformaten hatten an all diesen Orten mit Ausnahme von Sedfte und Siud ein Hospiz. In Girge residierte der katholische koptische Erzbischof Antonius, den die Propaganda zum Apostolischen Vikar der Kopten ernannt hatte. Sie zahlte ihm 200 Skudi (1000 sFr.) im Jahre. Außerdem unterhielt die Propaganda Schulen in Girge, Achmim, Farsciut, Tahta und Nagade, für die sie jährlich 160 Skudi ausgab. Die Lehrer

---

[43] B. 79—84.

waren katholische Kopten, die die Kinder im Katechismus, im Lesen und Schreiben, und zwar arabisch und koptisch, sowie im Gesang unterrichteten. Außerdem lernten die Schüler die Psalmen Davids auswendig. Fast die Hälfte aller Schulkinder war nicht katholisch. Die Bekehrungen, die man zumeist bei den Eheschließungen gewann, verlor man anderseits dadurch, daß fast ebensoviele katholische Mädchen vor der Hochzeit ihren Glauben wechselten [44].

Miscellanea

P. Dr. Walbert Bühlmann, OFMCap., befaßt sich in einem kurzen Artikel in der Zeitschrift «Caritas» mit den internationalen Organisationen für *«Hilfe an unterentwickelte Völker»*. Bei aller Anerkennung der Notwendigkeit einer solchen Hilfe wirft er die Frage auf, ob Hilfsaktionen auf rein wirtschaftlicher Ebene genügen. Diese Organisationen wurden geschaffen, um dem Einfluß des Kommunismus in diesen Ländern entgegenzutreten, der aber eine Ideologie darstellt, welcher eine andere Ideologie, nämlich das Christentum, gegenübergestellt werden müsse. «Es stellt sich also mit allem Ernst die Frage», schreibt P. Bühlmann, «ob der Westen gut daran tut, die Gelder, die er schon opfert, grundsätzlich und ausschließlich durch neutrale, d. h. areligiöse Institutionen in jene Länder fließen zu lassen, oder ob er nicht mit der Tatsache rechnen soll, daß die *Missionen* ein in viele Tausende gehendes selbstloses Personal in jenen Ländern haben; daß sie bisher schon mit relativ knappen Mitteln kulturell und religiös ein Werk aufgebaut haben, das aller Bewunderung würdig ist; daß keine andere Organisation so mit den Leuten vertraut und verbunden ist und mit den gleichen Mitteln so viel herausholen wird wie sie; daß es darum nichts anderes als rationell wäre, einen Teil dieser Hilfe den Missionen und durch die Missionen jenen Völkern zugute kommen zu lassen». Daß das, was die christlichen Missionen für die wirtschaftliche und kulturelle Hebung der Eingeborenen getan haben, auch von sonst nicht sehr missionsfreundlichen Kreisen anerkannt wird, zeigt der Tomlinson-Rapport über die sozial-wirtschaftliche Entwicklung der Bantu-Gebiete innerhalb der südafrikanischen Union. Es heißt darin: «Die christliche Religion ist in der Tat eine wunderbare Kraft, die das Leben der Bantu bis ins Tiefste beeinflußt hat. Es kann keine natürliche, wissenschaftliche Erklärung gefunden werden für die Umwandlung, die in ihrem Leben stattgefunden hat ...» (Caritas, 34. Jahrg. [Luzern 1956], S. 290 f.) Specker

---

[44] S. C. Egitto, Copti 1765—1766 (7) Farsciut, 12. 8. 1765 f. 524—526; B. 84—86. Man könnte sich wundern, daß der Borgiabericht Äthiopien nicht erwähnt. Doch es findet sich in den S. C. Etiopia, Arabia, Socotora 1721—1840 (3) von der «Relatio itineris in Aethiopiam» des P. Remedius Prutky: S. Pietro in Montorio 15. 12. 1756 (f. 351—368 v) bis zum Briefe des P. Michelangelo da Tricario: Moka 28. 9. 1789 (f. 445—446) keine Nachricht über einen Missionsversuch in Äthiopien.

Die Vollmachten der Missionsbischöfe über Ordensmissionare auf dem Vatikanischen Konzil

Von P. Dr. A. M. *Hoffmann* O.P., Walberberg

Am 26. Juli 1870 wurde vom Sekretariat des Vatikanischen Konzils den Konzilsvätern ein «Schema Constitutionis super Missionibus Apostolicis» zugestellt mit der Aufforderung, bis zum 21. Februar 1871 Gutachten mit Änderungsvorschlägen einzureichen. Das Konzil wurde zwar am 20. Oktober 1870 schon suspendiert. Aber bis dahin hatten nicht weniger als 27 Kommissionsmitglieder teilweise sehr umfangreiche Gutachten vorgelegt, die uns einen trefflichen Einblick gewähren in das damalige kirchliche Bemühen um eine Umorganisierung der Missionsverwaltung und in die Sorgen der missionierenden Orden und Gesellschaften um ihre Immunität, Exemptionen, Privilegien und um Bestand und Wohlergehen der ihnen anvertrauten Missionen.

Das Schema «Constitutionis super missionibus apostolicis» behandelt die einschlägigen Fragen in folgenden drei Kapiteln: Caput I: De episcopis et de vicariis apostolicis, qui praesident in locis missionum [1]. Caput II: De missionariis apostolicis [2]. Caput III: De mediis adhibendis ad sacras missiones rite obeundas [3]. Außerdem werden noch erläuternde Adnotationes ad schema decreti de apostolicis missionibus beigefügt [4].

An dieser Stelle beabsichtigen wir nicht den ganzen Inhalt des Schemas mit den entsprechenden Gutachten darzulegen. Es soll vielmehr nur das erste Kapitel behandelt werden, das die Bischöfe und die Apostolischen Vikare in den Missionsgebieten betrifft. Auch hier werden wir nur eine Teilfrage berücksichtigen, welche freilich von allen Teilnehmern als die entscheidende betrachtet wurde, die zugleich den heftigsten Widerspruch vieler besonders interessierter Kommissionsmitglieder weckte und deren Bekämpfung den weitaus größten Teil der eingereichten Gutachten einnimmt.

Der fragliche Vorschlag lautet: «Tam Episcopi quam Vicarii Apostoloci ... plenum ius ac potestatem habeant in ommes et singulos missionarios tam saeculares quam regulares in eorumdem diocesibus aut vicariatibus commorantes, salvis tamen quoad regulares privilegiis atque immunitatibus religiosis ordnibus ab apostolica Sede concessis, quae servandae erunt ad normam iuris communis et eatenus quatenus decretis huius oecumenici Concilii non adversantur» [5]. — «Eorumdem sive episcoporum sive

---

1 Mansi, Amplissima Collectio Conciliorum, 53, 46 CD. Vgl. Theodor Grentrup SVD, Die Missionen auf dem Vatikanischen Konzil. Zeitschrift für Missionswissenschaft, VI (Münster 1916), 30—37, Ign. Ting Pong Lee CMF, De jure missionario in Concilio Vaticano. Commentarium pro Religiosis et Missionariis. XIV (Romae 1944—1946), 105—137 (behandelt die Frage: De habitudine Vicarios Apostolicos inter et Religiosos pp. 118—125, doch ohne auf die Gutachten einzugehen), Pio de Mondreganes OFM-Cap, Las misiones en las actas del Concilo Vaticano. Euntes Docete I (Romae 1948), 231—243.

2 a. a. O. 49 B. 3 53 A 4 53 C. 5 47 D.

vicariorum apostolicorum omnimodae iurisdictioni visitationi et correctioni in his, quae pertinent ad missionum regimen et directionem, ad curam animarum et ad sacramentorum administrationem sint obnoxii omnes et singuli missionarii apostolici, qui scilicet ab apostolica Sede datis authenticis litteris ad missiones destinantur et non obstantibus cuiuslibet ordinis societatis congregationis atque instituti etiam speciali atque individua mentione digni privilegiis quibuscumque exemptionibus et consuetudinibus» [6].

Zu dem Schema haben sich schriftlich 28 Kommissionsmitglieder mehr oder weniger eingehend geäußert: ein Patriarch, 19 Bischöfe, zwei Äbte, vier Ordengeneräle. Die umfangreichsten Gutachten betreffen, wie gesagt, den angeführten Passus über die Gewalt der Missionsbischöfe und Vikare über die Ordensmissionare. — Interessant ist die außergewönhliche Verschiedenheit der Werturteile über das vorgelegte Schema und die in ihm enthaltenen Reformvorschläge. Man muß wohl annehmen, daß die Sachkenntnis der Begutachter eine sehr verschiedene war; nur so erklärt es sich, daß über einen im Namen des Papstes vorgelegten Vorschlag die bischöfliche Bewertung schwankt zwischen: «Optimum schema», «omnibus absolutis numeris» und «formaliter haereticum».

Was begründet diese gegensätzlichen Urteile? Welches ist der Stein des Anstoßes der Mitglieder, die in ihm eine Gefahr für Kirche, Orden und Missionen wittern? — Ist es nicht billig, daß die Ordensmissionare in Missions- und Seelsorgsangelegenheiten dem Missionsbischof bzw. dem apostolischen Vikar unterstellt werden und im Interesse der Mission, der Ausbreitung des Reiches Gottes, auf die ihnen sonst zugestandenen Privilegien verzichten sollen? Und wird deren Wahrung nicht in gewissem Umfange doch wieder garantiert, wenn es heißt: «Salvis tamen quoad regulares privilegiis atque immunitatibus.» Alle Ordensangehörigen sahen in diesem Satz eine nur scheinbare Konzession, die mit den folgenden Worten wieder rückgängig gemacht zu werden schien: «eatenus quatenus decretis huius oecumenici Concilii non adversantur».

Es sind naturgemäß vor allem die Ordensgenerale und Äbte, also die Generalobern jener kirchlichen Organisationen, welche die Missionen gründeten und jahrhundertelang trugen und welche auf Grund genauer Sachkenntnis in diesem Absatze eine große Gefahr heraufziehen sehen, nicht nur für die ihnen anvertrauten Orden und deren Mitglieder, sondern auch für die Missionen selbst, ja für die Kirche im ganzen. Doch haben auch einzelne Bischöfe die Sachlage klar durchschaut und im Sinne der Ordensobern ihr Werturteil abgegeben, teilweise sogar mit größtem Freimut und ätzender Schärfe.

Es sind im großen und ganzen gesehen in allen Gutachten dieser höchsten Ordensobern die gleichen Gründe, die ins Feld geführt werden gegen den Versuch, die Ordensmissionare mehr als unbedingt notwendig der Jurisdiktion ihrer Ordensobern zu entziehen.

Man hat fast den Eindruck, die einzelnen Gutachten seien nach voraufgehender Besprechung abgefaßt, wobei freilich Eigenart und Temperament

6 47—48.

eines jeden Kommissionsmitgliedes sehr vernehmbar zum Ausdruck kommt: von den fast leidenschaftlichen und recht sarkastischen Äußerungen des Augustinereremitengenerals *Johannes Bulluomini* bis zu den ruhigen, abgewogenen, in wohltuender Klarheit aufgesetzten Darlegungen des Praepositus generalis der Gesellschaft Jesu, *Petrus Beckx*[7]. Da dieses ausgezeichnete Gutachten so ziemlich alle Gegengründe in klarer Disposition zusammenfaßt, die von seiten der Missionsobern gegen das Schema geltend gemacht wurden und sich wohl auf eine langjährige missionarische Erfahrung stützen kann, wollen wir uns im Folgenden an den Gedankengang dieses Schriftstückes halten und die besondere Stellungsnahme anderer Kommissionsmitglieder nur jeweils ergänzend beifügen, soweit sie Eigenes bieten.

Ausgangspunkt der sehr sachlichen Kritik des Generals der Jesuiten ist der schon erwähnte Satz: «eatenus quatenus decretis huius oecumenici Concilii non adversantur». Beckx weist nicht nur darauf hin, daß mit diesem Satze jeder Beschränkung der Ordensprivilegien durch noch nicht bekannte neue Verfügungen der Konzilsväter Tür und Tor geöffnet ist, er entdeckt in den ihm vorliegenden Vorschlägen des Schemas schon genügende Einzelheiten, die auf eine solche Abschaffung der Privilegien, Immunitaten und Exemptionen der Orden hinauslaufen, wenn nicht gar eine solche schon beinhalten.

Die fraglichen Bestimmungen des Schemas sind Folgende:

1. Der Jurisdiktions-, Visitations- und Korrektionsgewalt der Bischöfe und Vikare sollen alle Missionare unterstehen ohne Rücksicht auf Privilegien, Exemptionen und Gewohnheiten der Orden, Gesellschaften und Kongregationen[8].

2. Es wird den Bischöfen und Vikaren das Recht und die Gewalt verliehen, dafür Sorge zu tragen, daß die Gesetze der Klausur in den Hospizien, Stationen und Häusern eines jeden Ordens, jeder Gesellschaft, jeder Congregation und jeden Regularinstitutes eingehalten werden.

3. Es wird ihnen gleichfalls die Gewalt zugestanden, Streitigkeiten unter den einzelnen Missionaren zu schlichten, unter den verschiedenen Orden, zwischen den Regularklerikern und irgendwelchen andern Personen.

4. Es wird den Vikaren das Recht zuerteilt, Regularkirchen jeden Ordens und Institutes, sofern dort Seelsorge geübt wird, zu visitieren genau in der Weise, wie die Kirchen des Weltklerus visitiert werden.

5. Schließlich wird ihnen aufgetragen, es nicht zu vernachlässigen, Rechenschaft zu fordern über alle Gaben und Güter, die im Bereiche ihrer Diözese im Hinblick auf die Mission gegeben wurden oder gegeben werden, deren Verwaltung zu überwachen und sich zu informieren über die Erfüllung der damit eingegangenen Verpflichtungen. Die Sachlage stellt sich dem Jesuitengeneral darum noch ernster dar, weil die Bischöfe alle diese Gewalten ausüben sollen als Delegati Apostolicae Sedis.

---

[7] 135 D.
[8] 47 D ff.

Angesichts solcher Bestrebungen, welche in diesen Forderungen kund werden, versteht man die Besorgnisse vor allem des Generalobern des so zentralistisch geleiteten Jesuitenordens. Aber auch die andern Ordensgeneräle setzen sich mit großer Energie zur Wehr. Die Generäle sehen in diesen Vorschlägen die eingestandene Aufhebung der dreifachen bisher geltenden Immunität der Ordensmissionare: die persönliche, die örtliche und die sachliche. Die Ordensmissionare werden den Missionen aus dem Weltklerus vor den Apostolischen Vikaren durchaus gleichgestellt, jeglicher Unterschied scheint ihnen verwischt und aufgehoben. Etwas in der Kirchengeschichte völlig Neues wird da eingeführt, eine Disziplin, die grundverschieden ist von der bisher von den Päpsten geübten Praixs [9].

Es war zu erwarten, daß die Ordensleitungen diesen Vorstoß gegen ihre Privilegien nicht widerstandslos hinnehmen konnten, und da die Aufforderung zu einem Gutachten alle Freiheit beließ und die Möglichkeit einer Änderung bot, machten sie von diesem Rechte mit größtem Freimut Gebrauch. Aber es ging nicht etwa um das Prestige der Orden, es ging ihnen allen um das Wohl und Wehe der Missionen. Den Ernst der Lage bekundet der General der Jesuiten mit den einleitenden Worten seines Gutachtens: «Quam autem haec mutatio disciplinae gravissima sit et partem praecipuam huius constitutionis constituat, operae pretium esse videtur magna consideratione disquirere, num immutatio ista sit necessaria? num utilis? num aequa et prudens? [10] Alle diese Fragen werden in sorgfältigen Darlegungen untersucht und rundweg verneint.

1. Die Durchführung des im Schema enthaltenen Vorschlages wäre *unbillig und unklug.* Beckx kann den Verfassern des Schemas zunächst entgegenhalten, daß die bisherige Praxis, die Unterstellung der Ordensmissionare unter den Ordensobern, doch auch vom hl. Stuhl gebilligt sei und sich in jeder Beziehung Jahrhunderte hindurch bewährt habe; dieser Praxis verdanke man die Erhaltung des Ordensgeistes unter den in der Welt verstreuten Ordensmissionaren, die Bekehrung so vieler Heiden, Häretiker und Schismatiker, die Erhaltung des katholischen Glaubens in den Diasporaländern Europas und Amerikas. Der Verfasser denkt hier gewiß an die unter straffester Ordensleitung arbeitenden einzelnen Jesuiten in England, Holland, Deutschland und in der Schweiz. Soll man nun ein in jahrhundertelanger Erfahrung erprobtes Gesetz durch ein gefährliches Experiment ersetzen?

Der General weist dann in sachlich berechtigter und diplomatisch kluger Weise darauf hin, daß der Neuerungsvorschlag einem Grundanliegen des Vatikanischen Konzils geradezu entgegensteht, dem Anliegen nämlich, einem alles nivellierenden neuerungssüchtigen Zeitgeiste die hierarchische Ordnung der Werte gegenüber zu stellen. Die Ordensmissionare, so sagt er, der Jurisdiktion ihrer Ordensobern auch nur in dem vom Schema geforderten Maße zu entziehen, hieße «sich den erklärten Feinden der Kirche mit gebundenen Händen ergeben» [11], die nichts so sehr ersehnen als die

[9] 137 A.
[10] 137 A.
[11] 137 C.

Handlungsfreiheit der Orden einzuschränken und wenn möglich ganz zu unterbinden. Denn von der geschlossenen innern Einheit der Orden hängt die Schlagkraft ihrer Aktion nach außen hin ab, ihre Kraft, die hierarchische Ordnung der Kirche selbst zu verteidigen.

Darum kann es nicht wundernehmen, so fährt Beckx auf die Geschichte bezugnehmend fort, daß die russische Regierung Jahrzehnte hindurch (1817—1869) immer wieder den Versuch machte, in Rom genau das zu erreichen, was der Vorschlag ihr nun anbietet, daß nämlich alle Ordensgeistlichen in jeder Beziehung dem Bischofe unterstellt würden, ein Ansinnen, das die Kurie bisher immer mit dem lakonischen Satze beantwortete: «Id fieri omnio non posse» [12]. Gerade die Feinde der Kirche würden dem Vatikanischen Konzil für die Durchführung ihrer Vernichtungspläne höchsten «Dank» wissen.

Der Schaden kann aber nicht beschränkt bleiben auf die Missions- und Diasporaländer. Gemäß einem innern Gesetze würden die Diözesanbischöfe in der Heimat gleiche Rechte fordern und das Ganze müsse dann naturgemäß mit einer völligen Unterdrückung der Privilegien und Immunitäten der Orden, Gesellschaften und Kongregationen enden [13].

Der Referent faßt den ersten Teil seiner Ausführungen in die rhetorische Frage zusammen: «Quaero igitur utrum consentanea sit an non potius plane contraria aequitati et prudentiae talis disciplinae mutatio, per quam certissima missionum bona in discrimen vocantur atque idipsum solemni constitutione stabilitur quod apostolica sedes sanctae religioni noxium esse hucusque credidit et docuit, proptereaque petentibus schismaticis concedi posse semper negaverit» [14].

2. Die vorgeschlagene Änderung, die Konzentrierung der Gewalten über die Ordensmissionare in der Hand der Missionsbischöfe und Vikare ist aber nicht nur unbillig und unklug, sie ist auch nicht *nützlich* und *missionsfördernd*, sie ist in *keiner Hinsicht zweckdienlich*. Zunächst ist für die *Vertiefung des religiösen Lebens* unter den Missionaren von der Durchführung des Vorschlages nichts Gutes zu erwarten. Die Disziplin der Regularmissionare wird unnötigen Gefahren ausgesetzt. Schädlich muß sich allein schon die Tatsache eines solchen Eingriffes in die bisherige Ordnung auf die Missionare auswirken. Diese Form der Lockerung wird innerlich auflösend wirken und das heilsame Bewußtsein von der Beständigkeit und innern Geschlossenheit der Orden aufweichen.

Nicht dienlicher ist der Neuerungsvorschlag für die von seinen Verfassern erwünschte Befestigung des *Einheitsgedankens*, auch zu dessen Auflösung trägt seine Durchführung bei. Der vom Jesuitengeneral angeführte Beweisgang mußte auf die Väter des Konzils, die sich eben anschickten, die päpstliche Unfehlbarkeit zu definieren und damit die Zentralisierung der Kirche allen sichtbar zu machen, tiefen Eindruck erwecken. — Nicht, so führt er aus, die Zusammenballung aller Gewalten auch über die Ordensmissionare in der Hand des Missionsbischofs oder des Apostolischen

---

12 a. a. O.
13 138 A.
14 138 B.

Vikars bringt die Einheit der Kirche unter den Heidenvölkern zum sichtbaren Ausdruck, sondern gerade die Verteilung auf die Bischöfe und Vikare einerseits und die Ordensleitung anderseits läßt diese Einheit der Kirche erst voll aufstrahlen. Denn nur so werden Heiden, Häretiker und Schismatiker klar erkennen, daß über den vielen und vielfachen Inhabern von Teilgewalten ein einziger, höchster Hirte und Leiter steht, der römische Papst, auf den alle diese Teilgewalten zurückzuführen sind. Überträgt man hingegen, wie die neue Konstitution es will, fast alle Rechte auf den Bischof oder Vikar, so wird dieses eintreten: «Maiestas Summi et universalis Pastoris obscuratur, suprema eius potestas immediatae iurisdictionis in totum gregem contegitur permultisque discordiis ansa praebetur» [15].

Nicht nur das Bewußtsein der Einheit der Kirche wird geschwächt, die *Einheit der Orden wird unmittelbar gefährdet:* werden nämlich die Ordensmissionare in dem geforderten Umfange vom Willen des Bischofs abhängig, so wird die Ordensgemeinschaft in ebensoviele Teile auseinander gerissen als es Diözesen oder Vikariate gibt, in denen diese Missionare arbeiten. Daraus aber können nur unliebsame Mißhelligkeiten entstehen zwischen den Regularklerikern selbst, die dem Bischof verpflichtet sind und deren Ordensobern, zwischen den Bischöfen und den Ordensgenerälen. So verlieren aber die Missionen selbst das alle einigende Band, nämlich die Einheit der in den verschiedenen Diözesen und Vikariaten wirkenden Missionare gleichen Ordens. Diese nämlich fühlen sich über die Grenzen der Diözesen und Vikariate hinaus miteinander verbunden und gewährleisten auf diese Weise eines der wichtigsten Güter der kirchlichen Gemeinschaft, nämlich ihre Einheit. Im andern Falle werden sich die Appellationen an die Römische Kurie häufen und es wird die Gefahr eines Schismas heraufbeschworen.

Der Verfasser des Gutachtens hat hier den Freimut, den auf die bischöflichen Rechte pochenden Autor des Schemas hinzuweisen auf ein dunkles Kapitel der Kirchengeschichte, auf das Versagen mancher Bischöfe in Glaubenssachen, ihren Abfall und anderseits auf die durchgängige Treue der Regularmissionare gegenüber dem Hl. Stuhl.

Der Jesuitengeneral kann in diesem Zusammenhang auf die Organisation der Heimatdiözesen und auf die heilsame Beschränkung der bischöflichen Gewalt durch das Diözesankapitel und durch Partikularrechte einzelner Diözesen hinweisen [16]. In den Missionen fallen diese Beschränkungen fort, es gibt keine Kapitel und noch weniger Gewohnheitsrechte, welche den möglichen Mißbrauch der bischöflichen Gewalt verhindern könnten. Diese Funktion, so meint das Gutachten, könnten in den Missionen die Regularkleriker übernehmen. Zumal sei dies notwendig in Gebieten, die von jungen, wohl eifrigen, aber unerfahrenen Vikaren geleitet würden, denen außerdem erfahrungsgemäß nicht selten die erforderlichen theologischen und kanonistischen Kenntnisse fehlten, und die oft, wenn sie dem Weltklerus angehören, jeglichen Verständnisses für die ihnen unterstellten Ordensmissionare ermangelten.

---

15 138 D.
16 139 D.

Aus dem Gutachten spricht aber auch die Sorge des um das *Seelenheil* seiner Untergebenen bemühten Ordensobern und um die Erhaltung des echten *Missionsgeistes* unter seinen Missionaren. — Der Vorschlag will die Ordensmissionare in weitem Umfange der Jurisdiktion der Ordensobern entziehen. Das bedeutet, so fährt der General fort, diese Ordensleute von der lebendigen Wurzel ihres geistlichen Lebens trennen und sowohl das Seelenheil der Regularen gefährden als auch die Orden, Gesellschaften und Kongregationen wesentlich schwächen, ja tödlich treffen, denn es hieße ja nichts anderes als den Orden nach und nach ihre besten Mitglieder entziehen. Es kann aber nur eine geschlossene Einheit die Erreichung der von der Vorsehung den Orden gesteckten Ziele gewährleisten [17]. Die Ordensleute gleichsam der Gehorsamsverpflichtung gegenüber dem Obern entbinden, bedeutet nichts weniger als sie eines wesentlichen Mittels im Vollkommenheitsstreben berauben.

Das alles kann sich nur zum Schaden der Mission selbst auswirken. Die Ordensobern werden die minderwertigsten Untergebenen in die Missionen entsenden, um ihrer ledig zu werden, die auf die Ordensdisziplin bedachten Religiosen aber werden sich nicht mehr für die Missionen melden, in der nun ihre Lebensform zerstört werden soll. Erfahrungsgemäß sind aber die dem Ordensideal am treuesten ergebenen Religiosen zugleich die besten und erfolgreichsten Missionare.

3. Nach den bisherigen Darlegungen, so schließt der Ordensgeneral, erübrigt es sich noch eigens darzutun, daß eine Änderung der bisherigen Praxis *nicht notwendig ist*, wenn sie offensichtlich solche Gefahren in sich birgt.

Beckx kommt hier noch einmal auf sein stärkstes Argument zurück, das seine Wirkung auf die Väter des Konzils unmöglich verfehlen konnte. Er weist nun ausdrücklich auf die Constitutio De Ecclesia cap. III hin, wo den Nachfolgern Petri die bischöfliche Jurisdiktionsgewalt über die ganze Kirche zugesprochen wird. Diese Potestas ordinaria et immediata wird aber durch nichts klarer verdeutlicht als durch die Exemption der Regularkleriker in den Missionen: die Regularkleriker sind eben durch ihre Exemption ein lebendiges Zeichen der Jurisdiktionsgewalt des römischen Papstes über den ganzen Erdkreis.

Nicht weniger eindrucksvoll mußte zur Zeit des Vaticanums der erneute Hinweis auf die von außen drohenden Gefahren sein; wir stehen ja unmittelbar vor der Aufhebung des Kirchenstaates und vor dem Ausbruch des Kulturkampfes. Ist einmal, so warnt der Verfasser des Gutachtens, die Ordensdisziplin erweicht, sind jene Institutionen von der Kirche selbst untergraben, die sich immer als ihr bester Schutz erwiesen haben, dann werden eben diese Feinde der Kirche umso ungestörter an die Vernichtung der bischöflichen Gewalt herangehen, was wieder durch die Geschichte belegt werden könnte.

Für die Orden selbst aber würde die Erweichung der Disziplin ein unheilbarer Schaden sein, der die unliebsamste Rückwirkung auf die Missio-

[17] a. a. O.

nen haben müßte. Die Arbeitsfreude der Ordensleute würde in verhängnisvoller Weise gelähmt, wenn ihnen das kirchliche Wohlwollen durch Unterdrückung der Privilegien entzogen würde: damit stelle sich die Kirche zugleich in die gleiche Reihe mit den Feinden der Orden. Diese hätten in der Kirche einen Bundesgenossen gefunden im Kampfe gegen die verhaßten Orden.

Ganz ähnlich wie der Jesuitengeneral äußern sich andere Ordensobere. Der General der Augustinereremiten sieht in dem Vorschlag des Schemas eine ausgesprochene Abdrosselung der Privilegien (jugulat uno ictu privilegia Regularium), ein grobes Unrecht gegen die Orden, die fast allein die Lasten der Missionen zu tragen hätten und er rät den Verfassern ironisch an, einmal eine Geschichte der Missionen zu schreiben, dann würden sie schon feststellen, daß sie bei Übergehung der Ordensmissionare über das Titelblatt ihres Werkes nicht hinauskomme (si cuperet conscribere historiam missionum sine regularium mentione sui operis frontispicium posset utique scribere at non ulterius progreddi), es sei nicht einzusehen, warum sich nicht gleich alle Ordensmissionare saecularisieren lassen sollen, wenn man sie doch der Jurisdiktion ihrer Obern entziehen wolle [18].

Maßvoller ist der General der Minoriten, er wünscht zum mindesten eine gewisse Abgrenzung und genaue Festlegung der Rechte der Ordensleitungen. Ähnlich sprechen der Generalabt der Cisterzienser und der Kapuzinergeneral [19].

Auch einige Bischöfe stellen sich offen auf die Seite der Ordensleitungen. Der Bischof F. B. Trionfetti von Terracina, Sezze und Piperno anerkennt freimütig, daß es hier um eine völlig ungerechte Benachteiligung der Ordensmissionare geht und er weist die bischöflichen Konfratres an [20], sich doch um Weltklerus für ihre Missionen zu bemühen und er betont mit Nachdruck, daß im Schema sich Bestrebungen anmelden, welche den Absichten der Päpste zuwiderliefen. (Qua in re firmiter teneo, commissionem longe abesse a mente Summi Pontificis et propria placita edidisse [21]), mit einem Federstrich löscht sie alle Gunsterweisungen der Päpste aus (si quidem commissio uno ictu calami cassat omnia privilegia, quae Summi Pontifices summo labore et maturo iudicio pluribusque saeculis scripsere et decreverunt ordinibus religiosi, qui missionibus vacant). Der Bischof Josef Aggarbati von Senigallia hält den Vorschlag für unannehmbar für Orden, welche den Missionsboden mit ihrem Blute tränkten und er rät an, doch auch auf die menschlichen Gefühle der Missionare Rücksicht zu nehmen [22]. Eustachius Zanoli O. F. M., Apost. Vikar von Ost-Hupe (China), nennt es beleidigend für die Ordensleute [23], Josef Novella O. F. M., früher Apost. Vikar von Hukuang (China), spricht von einer ungerechten Verdemütigung [24].

---

18 63 C.
19 69—70.
20 72 B.
21 74 B.
22 87 C.
23 91 C.
24 96 C.

Einen besonders glühenden Anwalt finden die Ordensgeneräle in Josef Caival y Estradé, Bischof vom Urgel (Spanien). Er betont zunächst, daß er dem Stande der Weltkleriker angehöre und darum mit größerer Objektivität und mit voller Freimütigkeit sprechen könne [25].

Er findet, daß der Vorschlag chronologice et theologice betrachtet ad haeresim ducit, ja nach dem vatikanischen Konzil und seiner Lehre über die unmittelbare Jurisdiktionsgewalt des Papstes verdiene er formell häretisch genannt zu werden, insofern ihm die Meinung zugrunde liege, den Bischöfen käme zu «divinum et proprium et plenum ius ad regendam iurisdictione ordinaria et *immediata* Ecclesiam intra fines territorii illis assignati». Das bedeute aber nichts weniger als die Leugnung des Prinzips, aus dem alle Privilegien und Exemptionen sich herleiten: «Romanum Pontificem habere supremam episcopalem iurisdictionem ordinariam et immediatam in omnes et singulas ecclesias et omnes et singulos fideles». — In einem geschichtlichen Überblick weist er nach, wie die Päpste immer Gebrauch gemacht haben von diesem Rechte, den Orden Privilegien zu schenken, und wie die Bischöfe und Weltkleriker sich allezeit dagegen, freilich fruchtlos, gewehrt haben.

«Quam ob rem ira fremens daemon, serpens astutissimus, movit quorudam episcoporum et sacerdotum saecularium animos contra huiusmodi monachorum privilegia et exemptionem, ac si ea essent contraria iuri proprio ordinario et immediato localium episcoporum atque divini ordinis hierarchici eversiva» [26].

Logisch aber führe der Vorschlag zu einer zerstörerischen Unordnung, es zwinge nämlich die Ordensmissionare, zwei Herren zugleich zu dienen, es belaste auch die Bischöfe über Gebühr und berge für die Missionare die Gefahr in sich, durch unwürdige Schmeicheleien sich die Gunst des Bischofs oder Vikars zu sichern, das aber müsse zum Zusammenbruch der Orden und der Missionen führen [27]. Die besten Werkzeuge der Missionen seien eben die der Vollkommenheit zustrebenden Ordensmissionare, die auch gesichert werden müßten gegen Bischoftypen, wie die Kirche sie zur Zeit der politisierenden Hofbischöfe kannte und wie sie zur Zeit des Jansenismus die Kirche verließen [28].

Dies bischöfliche Gutachten läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Einen bessern Anwalt als diesen Bischof und den Jesuitengeneral hätten die Ordensobern schwerlich ausfindig machen können. Leider konnte es auf dem vatikanischen Konzil seine Wirkung nicht mehr ausüben. Am 20. Oktober 1870 wurde das Konzil suspendiert, ohne daß Gelegenheit gewesen wäre, diese wertvollen Gutachten dem Konzil selbst zur Durchberatung vorzulegen. Doch wird der aufmerksame Leser der Kanones CIC 295—298 etwas vom Geiste der kühnen Verteidiger der Ordensmissionare und ihrer Gutachten über das Schema Decreti de apostolicis missionibus entdecken [29].

---

25 118 A. 26 119 D. 27 128 C. 28 133 D.

29 Vgl. zum heute geltenden Recht: Seraphin Masarei, De Missionum Institutione ac de relationibus inter superiores missionum et superiores religiosos. Romae 1940.

Missionskatechese in Geschichte und Gegenwart*

Von Prof. Dr. Joh. *Beckmann* SMB

Seit einiger Zeit, speziell seit dem zweiten Weltkrieg, machen sich in den Missionen immer stärker werdende Reformbewegungen bemerkbar. Eine tiefere Besinnung auf das Wesen und die großen Ziele der Missionsarbeit zeigt sich allenthalben. Die Fragen der Glaubensverkündigung, die früher, da und dort, allzu stark in den Hintergrund gedrängt waren, rücken wieder in den eigentlichen Interessenkreis der Glaubensboten. In diesem Rahmen stehen auch die Bemühungen um Reformen oder wenigstens Verbesserungen des Religionsunterrichtes, der in den Missionen ja immer auf zwei Gruppen ausgerichtet sein muß: auf die Katechumenen als Vorbereitung auf die Taufe und auf die Neuchristen als Vertiefung ihres Christentums. Bevor ich auf die gegenwärtige Lage und die neueren Bemühungen der Missionskatechese eingehe, sei wenigstens ein kurzer historischer Rückblick geboten, einerseits, damit nicht der Eindruck entsteht, als datierten die Bemühungen der Missionskatechese erst von heute, anderseits zum besseren Verständnis der heutigen Lage.

1. Die Missionskatechese in der Vergangenheit

Leider besitzen wir noch keine zusammenfassende Darstellung der Glaubensverkündigung in den Missionen früherer Jahrhunderte. Nur für China hat uns P. Jos. Jennes CICM eine ausgezeichnete Studie geschenkt: Het Godsdienstonderricht in China, Brasschaat, 1942 (leider flämisch, dazu während des Weltkrieges erschienen, daher allzu wenig beachtet) [1]. Für andere Gebiete sind wir auf einzelne Arbeiten und zufällige Hinweise angewiesen.

Die erste Phase der alten Mexiko-Mission des 16. Jahrhunderts läßt sich an Hand der trefflichen Untersuchung Rob. Ricard's (La «Conquête spirituelle» du Mexique, Paris, 1933) auch für die eigentliche Glaubensverkündigung und die Methoden des Religionsunterrichtes sehr gut verfolgen. Danach war besonders bei den Franziskanern der Religionsunterricht nicht nur vorzüglich organisiert (bereits auch mit Hilfe einheimischer Katecheten), sondern von Anfang an systematisch auf das Verständnis und die Aufnahmefähigkeit der Indianer abgestellt. Die zahlreichen aus der Zeit überlieferten «Doctrinas» — die Liste bei R. Ricard, 345—352, weist neben sprachwissenschaftlichen Werken vor allem Doctrinas, d. h. kleine oder ausführliche Katechismen auf — stehen allerdings inhaltlich und formell noch ganz im Banne spanischer Überlieferung und sind auch durchwegs Übersetzungen aus dem Spanischen in die einzelnen mexika-

* Vortrag, gehalten anläßlich der internationalen katechetischen Tagung «Lumen Vitae» zu Antwerpen am 10. August 1956.

1 Vgl. auch die kürzere Zusammenfassung: Joz. Jennes CICM, Historisch Overzicht van het Godsdienstonderricht in China vànaf de 16e eeuw tot op onze dagen. In: Het Godsdienst-Onderricht in de Missie. Breda/Brussel, 1937, 35—56.

nischen Sprachen. Daß man aber daneben recht selbständige Wege weitgehender Anpassung ging, verraten z. B. die von Bernhardin de Sahagun OFM überlieferten «Gespräche der 12 Apostel» von 1524 [2]. «Es ist eine wahre Freude, diese Glaubensverkündigung von 1524 zu lesen, diese feine, urchristlich anmutende Art der Einstellung voll Verständnis für alles Edle und Große im alten (mexikanischen) Glauben, die milde und rein religiöse Darstellung und Abwehr ohne alles Pochen auf europäische Klugheit und Waffenmacht, ohne alles Drohen und Drängen» [3]. — Ein weiterer Beleg für diese Haltung der Anpassung bei den altspanischen Missionaren findet sich vor allem in den noch vielfach überlieferten bilderschriftlichen Darstellungen der christlichen Glaubenslehre, die nicht nur die flächenhafte Malerei der Indianer verwandten, sondern auch die plastische Darstellung (meist in Kleinkeramik) [4]. Solche Bilderkatechismen haben sich von der spanischen Zeit an bis heute in verschiedenen Indianermissionen erhalten und wurden z. B. auch von den Oblatenmissionaren in Kanada im 19. Jahrhundert mit großem Erfolg benützt.

Im portugiesischen Missionsgebiet begegnet uns als Katechet die überragende Gestalt eines hl. Franz Xaver. Er war persönlich ein unermüdlicher Katechet sowohl unter den Portugiesen Goas wie unter den Paravern der Fischerküste. Er forderte weiterhin seine Untergebenen zu gleicher hingebender Tätigkeit auf und gab ihnen schließlich auch die gerade für die ersten entscheidenden Jahre entsprechenden Hilfsmittel. Als Vorlage der verschiedenen Katechismen diente ihm der von Portugal mitgebrachte Katechismus des Joh. de Barros, den dieser in seine gerade für Indien bestimmte portugiesische Sprachlehre eingebaut hatte [5]. Seine methodischen Anweisungen faßte der Heilige in seiner bekannten «Instructio pro catechistis S. J.» von 1545 (?) zusammen [6].

In der Folgezeit machen sich auch in den Missionen die Reformvorschriften des Konzils von Trient bemerkbar. P. Jennes weist im einzelnen nach (p. 67), wie der Catechismus Romanus, die Katechismen eines hl. Petrus Canisius und des hl. Robert Bellarmin in der Chinamission von den Jesuitenmissionaren für die Glaubensverkündigung ausgewertet wurden. Doch auch in andern Missionen zeigten sich die Folgen der heimatlichen Bemühungen um einen vertieften Religionsunterricht. So war z. B. der Kichua-Katechismus des Barth. Jurado Palomini (Lima 1649) eine Übersetzung der spanischen Bearbeitung der Bellarminischen italienischen Vorlage [7]. Diese, die «Dichiarazione più copiosa della Dottrina Christiana in

---

2 Von Walter Lehmann und Gerdt Kutscher nebst dem azketischen Text in deutscher Übersetzung dargeboten unter dem Titel: «Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft», Stuttgart, 1949. — Vgl. L. Kilger OSB, Die Gespräche der 12 Franziskaner in Mexiko 1522. NZM 1951, 231—233.

3 L. Kilger l. c. 233.

4 Vgl. G. Höltker NZM 1952, 287 mit weiteren Literaturangaben.

5 Schurhammer-Wicki, Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta. Romae, 1944, Vol. I, 93—116.

6 Ebd. I, 303—307. Vgl. J. Hofinger SJ, Saint François-Xavier Catéchète. In: Lumen Vitae, VIII, 1953, 555—562.

7 Eine neue kritische Ausgabe besorgte Prof. Dr. Hippolytus Galante, Madrid, 1943. Vgl. NZM 1946, 150 f.

forma di dialogo» (Roma, 1598) des hl. Kardinals, wurde übrigens 1633 durch eigenes Breve Urban VIII. eigens als Grundlage für die Missionskatechismen empfohlen [8].

Mit der Gründung der Propaganda-Kongregation 1622 beginnt nicht nur formell juristisch, sondern auch methodisch ein neuer Abschnitt der Missionsgeschichte. Bereits 1659 gab die Kongregation den ersten nach Ostasien reisenden Apostolischen Vikaren des Pariser Missionsseminars wertvolle Instruktionen mit, in denen vorab der religiöse Charakter der Missionsarbeit stark betont wurde. Auf Grund dieser Instruktionen und nach den ersten Jahren missionarischer Erfahrung entstanden sodann in gemeinsamer Arbeit von Bischöfen und Missionaren die «Instructiones ad munera apostolica rite obeunda perutiles, missionibus Chinae, Tunchini, Cochinchinae atque Siami accommodatae a missionariis Congregationis de Propaganda Fide, Juthiae Regina Siami congregatis». 1669 erstmals gedruckt, wurden sie in der Folgezeit immer wieder neu herausgegeben (seit 1840 unter dem bekannteren Titel *Monita* ad Missionarios de Prop. Fide). Die Propaganda selbst zögerte nicht, dieses Werk der Missionare zu dem ihrigen zu machen und nicht mit Unrecht nennt Msgr. C. Constantini diese «Monita» «un aureo libro che è come il codice romano di pedagogia missionaria». In diesem Büchlein wird der Nachdruck auf das Hauptamt des Missionars als Glaubensverkünder und Seelsorger gelegt, und daraus werden die entsprechenden Prinzipien und Forderungen für den religiösen Unterricht gezogen. — Die «Monita» blieben nicht toter Buchstabe, sondern haben die Missionen, besonders in Ostasien, bis in die neueste Zeit hinein, fruchtbar beeinflußt. (Synode von Szetschwan 1803, Schanghai, 1924) [9].

In der Folgezeit erhielten gerade auch die französischen Missionare wertvollste Hilfe von den Katecheten der Heimat und zwar von den damals führenden Männern des Religionsunterrichtes, von Bischof Bossuet, der 1687 einen Katechismus für seine Diözese Meaux herausgegeben hatte und von Claude Fleury, der 1683 den kleinen und großen «Catéchisme historique» veröffentlichte. Letzterer schrieb zudem zu Handen der Missionare des Pariser Seminars sein «Mémoire pour les Etudes des Missions Etrangères» (1689, ca. 50 Druckseiten), durch welches die von ihm begründete historische Methode des Religionsunterrichtes auch ihren Weg in die Missionen fand [10].

Für das 19. Jahrhundert finden wir, wenigstens für die chinesischen Missionen, als heimatliche Anreger P. Deharbe SJ, dessen Katechismus dem meist gebrauchten chinesischen zugrunde lag, dann auch die Münchener Schule und schließlich in neuester Zeit auch den Namen eines Prälaten

---

[8] NZM 1946, 150.

[9] Joh. Beckmann SMB, Der religiöse Charakter von Mission und Missionar nach den Bestimmungen der Propaganda-Kongregation. Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz, 1946, 13—23.

[10] Jennes, Het Godsdienstonderricht in China, 1942, 91 ff. — Der historische Katechismus von Fleury wurde sowohl chinesisch (durch J. Basset) wie auch siamesisch (durch Msgr. Laneau) bearbeitet. (Vgl. Streit, Bibliotheca Missionum, Vol. V [Aachen, 1929], 668, 923.)

Wilh. Pichler, dessen «Katholisches Religionsbüchlein» allenthalben von deutschsprechenden Missionaren lebhaft begrüßt und auch in manche Sprachen übersetzt wurde [11].

Dieser historische Exkurs zeigt deutlich, wie sich die Missionare stets, allerdings nach Ländern und Zeiten verschieden stark, um die Verbesserung und Anpassung des Religionsunterrichtes bemühten, dann aber auch, daß gerade für diese Arbeit auch von der Heimat aus immer wieder entscheidende Anregungen ausgingen.

2. *Die Missionskatechese der Gegenwart: geographische Übersicht*

(Bei dieser geographischen Übersicht kann es sich naturgemäß nur um kurze Hinweise handeln, die wenigstens dartun, was in den einzelnen Ländern auf katechetischem Gebiete geschieht und in welche Richtung die vielfachen Bemühungen zielen.)

Trotz jahrzehntelanger Unruhen und Kriege machte sich in *China* seit den 20er Jahren ein erfreulicher Aufschwung katechetischer Arbeit bemerkbar. Diese erhielt durch das Nationalkonzil von Schanghai (1924) neuen Auftrieb. Das erfreulichste Resultat war unbestritten der Beschluß, für alle Chinamissionen einen Einheitskatechismus herauszugeben, ein Werk, das, einer Kommission übergeben, bereits 1933 vollendet vorlag und zwar in einer kleinen, mittleren und großen Ausgabe. Gleichzeitig nahm sich auch die nach dem Konzil in Peking geschaffene Synodalkommission katechetischer Anliegen an und öffnete die Spalten ihrer Zeitschrift, der «Collectanea Commissionis Synodalis», vielfach Erörterungen dieser Fragen. Vor allem waren es die belgischen Missionare von Scheut, die dank des Impulses, der von ihrem großen Missionsbischof Msgr. Hub. Otto ausging [12], eine äußerst rege praktische, aber auch theoretische Tätigkeit entfalteten. Sie wurden dabei besonders durch deutsche Franziskaner und Steyler Missionare unterstützt. Inmitten des Krieges (1940) schuf sich diese katechetische Bewegung sogar ihr eigenes Organ: «Ut Vitam habeant. Periodicum Paedagico-Catecheticum.» Tatung (1940/41).

Leider wurden die wertvollen Ansätze einer wahren katechetischen Erneuerung, die vom Regionalseminar von Tatung ausging und die sich schon in einer Reihe praktischer Werke zeigte, durch den Einbruch des Kommunismus zerschlagen. Und da die Chinamissionare nach ihrer Vertreibung aus dem Reiche der Mitte über viele Länder und Missionen zerstreut wurden, konnten selbst die schon vorhandenen guten Ansätze nicht einmal mehr für die Chinesen der Diaspora voll ausgewertet werden. Erst 1954 gelang es, durch ehemalige Chinamissionare der Gesellschaft Jesu auf den Philippinen, speziell unter Führung des rührigen und erfahrenen P. Joh. Hofinger SJ in Manila ein «Institute for Mission Apologetics» zu errichten. Das neue Institut verfolgt ausdrücklich den Zweck, die Anregungen der heimatlichen missions- und seelsorgswissenschaftlichen Kreise möglichst vielen Missionaren des Fernen Ostens, besonders natürlich den

---

11 Jennes l. c. 240 ff.

12 Vgl. C. van Melchebeke, Notre bon Monseigneur Otto 1850—1938, Scheut-Bruxelles, 1949.

Chinamissionaren, zugänglich zu machen. Aber, wie der Name besagt, ist das Institut kein rein katechetisches, sondern hat die Gesamtheit aller die Glaubensverkündigung betreffenden Fragen zum Gegenstand seiner Arbeiten gemacht (also «Apologetics» im englischen, nicht im deutschen oder französischen Sprachgebrauch). Ein großer Teil der bisherigen Arbeiten sind in «Lumen Vitae» der missionarischen Welt zugänglich gemacht worden [13].

Auch in *Japan* war bereits vor dem zweiten Weltkrieg ein recht lebhaftes Interesse für die Fragen der Glaubensverkündigung und ein gründliches Arbeiten auf katechetischem Gebiet zu bemerken — vor allem dank der kleinen Zeitschrift «Actio Missionaria» und der intensiven Arbeit von P. Hugolin Noll OFM, der, im Bemühen, den katechetischen Unterricht dem japanischen Denken und Empfinden anzupassen, die sogenannte «psychologische Methode» ins Leben rief und ausbaute. Als nach dem Kriege, 1945, das «National Catholic Committee» begründet wurde, konnte als erste Untergruppe des «Missionary Department» die «Catechetical section» errichtet werden, die besonders dazu bestimmt wurde, den Missionaren, japanischen und ausländischen, mit praktischen Hilfsmitteln zur Seite zu stehen. In den letzten Jahren stand bis zu seinem Tode 1955 der überragende Pariser Missionar P. Sauveur Candeau dieser Sektion vor. 1955 errichtete die Bischofskonferenz eine eigene «Commission permanente» für die Neugestaltung des Katechismus und zwar für verschiedene Gruppen (Gebildete und Ungebildete, Erwachsene und Kinder). Wie früher die «Actio Missionaria», so steht heute das «Missionary Bulletin» (Tokyo) weitgehend im Dienste katechetischer Erneuerung und Vertiefung, für welche die Scheutvelder Missionare, von ihrer früheren Chinaerfahrung her, bereits recht anregend wirken. So fand bereits vom 28. bis 30. August 1956 in Tokyo ein erster Katechetischer Kursus statt, an welchem 300 Priester, Brüder und Seminaristen teilnahmen [13a].

In *Indien* betonte das Nationalkonzil von Bangalore *(1950)* ausdrücklich die große und grundlegende Bedeutung der Katechese und führt sie ausdrücklich auf «inter gravissima munera eorum qui curam animarum gerunt». Die Folge davon war die Errichtung der Sektion für Katechetik innerhalb der regelmäßigen Bischofskonferenzen. Auf Grund von Fragebogen und Rundschreiben konnte zunächst einmal die katechetische Situation der so mannigfachen indischen Missionen gesamthaft erfaßt werden, über welche auf einzelnen Bischofskonferenzen vom Obmann der Sektion bereits Bericht erstattet wurde [14]. Auf Grund dieser Berichte werden sodann Anregungen und Vorschläge (Suggestions) der Konferenz unterbreitet und von dieser weitergeleitet. Unter den Vorschlägen der letzten Bischofskonferenz von 1955 verdienen hervorgehoben zu werden: Neben der Empfehlung für die einzelnen Professoren der Katechetik an den Seminarien (sie sollen wirklich Zeit erhalten, sich mit den Errungenschaf-

[13] NZM 1955, 74.

[13a] Vgl. den Bericht und die einzelnen Vorträge in «Missionary Bulletin», Tokyo, Oct. 1956, 580—622.

[14] Catholic Bishops' Conference of India. Report of the Meetings of the Working and Standing Committees, Bangalore, 1952, 139—154.

ten moderner Pädagogik und Katechetik vertraut zu machen) wird ein «Handbuch der Katechetik» als dringend empfunden, das auch die letzten Errungenschaften auf katechetischem Gebiet mit spezieller Anwendung auf die indischen Verhältnisse berücksichtigt. Und da diese nach den Sprachgruppen vielfach grundverschieden sind, wird ferner der Wunsch ausgesprochen, jede Sprachgruppe solle ein katechetisches Zentrum schaffen (Catechetical Documentation Centre), das seinerseits den einzelnen Missionaren mit Rat und Tat zur Seite stehen könnte [15]. So werden die vielfachen Bemühungen einzelner Missionsgebiete — etwa der Pariser in Pondicherry, der Jesuiten in Südindien und am Nobili-Kolleg von Puna, sowie der Kapuziner im Norden, durch die Bischofskonferenz systematischer gepflegt und ihre Resultate allen Missionen zugänglich gemacht.

Afrika, um wenigstens eines der großen Missionsfelder unter den Naturvölkern zu nennen, nahm *scheinbar* keinen besonderen Anteil an der katechetischen Arbeit der Neuzeit. Schon die Zerrissenheit des Landes in eine Fülle von Stämmen und Sprachen, für welche erst die notwendigsten Hilfsmittel beschafft werden mußten, brachte es mit sich, daß die Missionare stark isoliert wurden und im günstigsten Falle nur kleinere Gruppen zusammenarbeiten konnten. Diese Isolierung wurde noch verstärkt durch die koloniale Abschließung, da jede Kolonie ein Staatengebilde für sich war und auch das Wirken der Missionare über die Staatsgrenzen hinaus von oben her nicht gern gesehen wurde. Diese Situation hat sich leider bis heute noch vielerorts erhalten.

Tatsächlich wurde jedoch gerade in Afrika auf katechetischem Gebiete sehr intensiv gearbeitet. Beweis dafür ist schon die Fülle von Katechismen und später auch von katechetischen Hilfsmitteln in den einzelnen Sprachen. Die neuen Afrika-Bände der «Bibliotheca Missionum» enthalten dafür ein geradezu erdrückendes Material. Anders als die Missionare unter den Kulturvölkern hatten die Missionare in Afrika meist schon jahrzehnte lang zu ringen um eine christliche Terminologie. Aus Äquatorialafrika schreibt z. B. ein Missionar: «Wir sind bei der dritten Version des kleinen Sätzchens: und das Wort ist Fleisch geworden. Seit 20 Jahren arbeitet man daran» [16]. Schon dieses Ringen führte in den meisten Missionen zu vielfachen Umarbeitungen des gesamten Katechismus, wie es wiederum mannigfach in den Bänden der Bibl. Missionum zu Tage tritt. Als neuestes Beispiel, den Missionaren in Afrika für die Neufassung ihrer Katechismen behilflich zu sein, nenne ich nur das Büchlein von P. Gaston Pouchet C. S. Sp., Catéchisme catholique (Les Presses Missionnaires, 1951), dessen französischer Text dafür bestimmt ist, in die verschiedenen Sprachen Afrikas übersetzt, bzw. angepaßt zu werden (z. T. geschehen oder in Vorbereitung). — Dazu kommt, daß einzelne große Gesellschaften — ich nenne vorab die Weißen Väter und Väter vom Hl. Geist — sei es durch Instruktionen ihrer Gründer, sei es durch einzelne hervorragende Missionsbischöfe geradezu klassische Vorschriften und äußerst praktische Hand-

---

15 Ebd. Bangalore, 1955, 118—120.

16 Bei Walbert Bühlmann OFMCap, Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem, Schöneck/Beckenried, 1950, 106.

reichungen boten. Statt vieler Einzelbeispiele sei hier nur auf die Werke von zwei belgischen Missionsbischöfen hingewiesen: Msgr. V. Roelens, Instructions aux Missionnaires Pères Blancs du Haut Congo, Baudouinville 1923, 1938, und Msgr. Aug. de Clercq CICM, Recueil d'Instructions pastorales, Louvain 1930, Elisabethville 1949. Beide Werke enthalten, man kann sagen, bereits eine Vorwegnahme wertvollster katechetischer Forschungsergebnisse neuester Zeit und sind deshalb auch heute noch von größter Bedeutung.

Den engeren Anschluß an das katechetische Schaffen der Heimat fanden die Missionare Afrikas allerdings erst in neuester Zeit, und zwar zunächst für das Teilgebiet von Belgisch-Kongo. In Mayidi entstand in Verbindung mit der Zeitschrift «Revue du Clergé Africain» das von P. Denis SJ geleitete «Centre Documentaire Catéchétique», hinter dem als helfender großer Bruder das «Centre International d'Etudes de la Formation Religieuse» in Brüssel mit ihrer vorzüglichen Zeitschrift «Lumen Vitae» steht. Wie stark und lebendig unter den Missionaren Afrikas das katechetische Interesse ist, bewies deutlich die «Semaine Internationale d'Etudes sur la Formation Religieuse», die 1955 500 Interessenten aus den verschiedensten Missionsgebieten und -kreisen in Léopoldville vereinigen konnte [17]. Leider fehlen ähnliche Bestrebungen in andern Missionsgebieten, doch die Aufgeschlossenheit der Missionare für katechetische Fragen dürfte überall sehr groß sein, und nur konkrete Schwierigkeiten verhindern noch eine engere Zusammenarbeit. — Zu diesen Schwierigkeiten muß man übrigens gerade in Afrika, aber auch in den Missionen der Südsee und unter den Indianern, das erschlaffende Tropenklima und die vielfachen Tropenkrankheiten rechnen. — Selbstverständlich bleibt gerade in Afrika noch vieles zu tun übrig, doch sind wohl überall wertvolle Ansätze vorhanden, die weiter gepflegt und vertieft, auch die entsprechenden Erfolge zeitigen werden.

3. Leitideen der Missionskatechese von heute

Aus dieser knappen geographischen Übersicht ergibt sich vor allem eine doppelte, sich scheinbar widersprechende Erkenntnis:

a) In allen Ländern, zumal in solchen, wo katechetische Zentren bereits bestehen oder ausgebaut werden, suchen die Missionare wieder eifrig den Anschluß an die heimatliche Wissenschaft und zwar für den Gesamtbereich der Glaubensverkündigung und insbesondere für die Katechese. Paris mit seiner intensiven Arbeit auf diesem Gebiet wirkt bereits direkt und noch mehr indirekt in die französischen Missionskreise hinein, München - Trier - Tübingen beleben mit ihren Anregungen die deutschsprechenden Missionare, während «Lumen Vitae» eine wirklich internationale Zusammenarbeit auf dem Gesamtgebiet der religiösen Bildung und Verkündigung anstrebt und — wie vor allem das letzthin erschienene Regi-

[17] J. Hofinger SJ, Internationaler katechetischer Kongreß in Afrika. NZM 1955, 301 f, G. Delcuve SJ, Semaine internationale sur la formation religieuse et humaine en Afrique. In: Lumen Vitae, 1955, 641—650.

sterheft für die ersten 10 Jahrgänge überraschend deutlich macht — auch immer mehr erreicht. Zudem ersetzt sie wirkungsvoll die noch mangelnde katechetische Arbeit anderer Länder, speziell z. B. für die immer stärker werdende Gruppe der englischsprechenden Missionare. Diese verständnisvolle Zusammenarbeit von Heimat und Mission wird für beide Kreise von größtem Wert und Nutzen sein.

b) Bei aller Betonung dieser Zusammenarbeit werden sich aber die Missionskreise immer stärker bewußt, daß gerade die Katechese in den Missionsländern vielfach grundlegende Unterschiede von der in der Heimat aufweist. So dankbar auch alle Anregungen der Heimat aufgenommen werden, sie müssen doch immer wieder im einzelnen auf ihre Brauchbarkeit im missionarischen Alltag überprüft und dementsprechend angepaßt werden. Schon eine summarische Aufführung der Hauptunterschiede läßt diese Forderung verstehen und würdigen.

Die Heimat hat es im Religionsunterricht mit Kindern zu tun — die Mission meist mit Erwachsenen (auch nach der Taufe). In der Heimat spricht der Katechet zu Kindern der gleichen Rasse, in der Mission ist er meist ein Fremdling, dessen Ansehen zudem durch die Ereignisse der letzten Jahre immer mehr zu schwinden droht. Hier kann der Katechet die Muttersprache der Kinder als seine eigene benutzen, in der Mission muß er in einer Fremdsprache reden. Und noch mehr als die Sprache bereitet ihm das fremde und fremdartige Denken, Fühlen und Handeln die größten Schwierigkeiten. Hier findet der Katechet in den meisten Fällen noch eine helfende Umgebung (Elternhaus, Gemeinde, christliche Atmosphäre des öffentlichen Lebens), in der Mission steht er durchwegs einem feindlichen Heidentum gegenüber, das selbst auf Kinder bereits christlicher Eltern noch einen nachhaltigen Einfluß ausübt. Diese Tatsache gilt auch für scheinbar unchristliche Gegenden Europas, die immer noch irgendwie von der Substanz des Christentums zehren, so daß der französische Soziologe Jos. Wilbois die scheinbar paradoxe Behauptung aufstellen konnte: «Le plus souvent, un Français athée met dans ses pratiques journalières plus de christianisme qu'un Noir baptisé [18]» — eine Feststellung, die jeder Kenner von Heimat und Mission nur bejahen kann. Hier findet der Katechist Hilfsmittel aller Art, die zudem ständig verbessert werden. In der Mission hat der Einzelmissionar vielfach nur die Mittel, die er selbst, oft nach jahrelanger, mühseliger Kleinarbeit sich erarbeitet hat. Hier darf der Katechet die Ausbildung von Hilfskräften ruhig entsprechend ausgebauten Institutionen überlassen, in der Mission muß — von einigen weiter fortgeschrittenen Missionen abgesehen — auch der Einzelmissionar diese Arbeit leisten. Kurz und gut: eine Übertragung heimatlicher Katechesen in die Missionsländer ist nicht angebracht und wo sie geschieht, was leider noch allzu oft der Fall ist, geschieht es zum Schaden der Missionskatechese. Deshalb warne ich immer davor — abgesehen von einigen Standardwerken, z. B. der neuen Katechetik von P. Jungmann (1953) — katechetische Hilfsmittel der Heimat mit in die Mission zu nehmen. Die Versuchung ist später — zumal bei einsetzender Müdigkeit und im Drange

18 Jos. Wilbois, L'action sociale en pays de Missions, Paris, 1938, 16.

der sich häufenden Kleinarbeit — zu groß, nur einfache Übersetzungsstatt gründlicher Anpassungsarbeit zu leisten. Experientia constat!

Was nun diese eingesehene und immer mehr geforderte Anpassung im Einzelnen angeht, so lassen sich wohl aus den mancherlei Vorarbeiten (speziell aus denen von P. Joh. Hofinger SJ in «Lumen Vitae», NZM etc.) folgende allgemeingültige Grundsätze ableiten:

1. Die Katechese muß, wie jede echte Glaubensverkündigung, von einer gemeinsamen Basis ausgehen, d. h. Katechet und Hörer müssen die Prämissen wirklich kennen und anerkennen. Das heißt praktisch weitgehende Rücksichtnahme auf das einheimische Denken und Fühlen und liegt z. B. der psychologischen Methode von P. Hugolin Noll OFM in Japan ebenso zu Grunde wie der «Catechèse bantoue» von P. Placide Tempels OFM [19]. Man mag zu der hinter der letzten Arbeit stehenden Bantuphilosophie desselben Verfassers stehen wie man will, sicher ist, daß P. Tempels für seine katechetische Arbeit eine Ausgangsbasis gewonnen hat, auf der sich Katechet und Hörer verstehen können. Daß solche Ausgangsbasen oder Anknüpfungspunkte bei allen Völkern und in allen Kulturen vorhanden sind, dürfte heute wohl von keinem Missionar mehr in Zweifel gezogen werden können. Es genügt bereits ein Blick in die zahlreichen Arbeiten von «Lumen Vitae», spieziell die Milieustudien sowie jene, die direkt den Anknüpfungspunkten (Pierres d'attente) gewidmet sind.

2. Eine zweite Forderung geht nach Einfachheit und gleichzeitig Einheitlichkeit der Darbietung. Angesichts der Tatsache, daß mit dem Christentum für den heidnischen Hörer, vielfach sogar auch noch für den getauften Christen und seine Kinder, eine ganz neue Welt aufgeht und angesichts der intellektuellen Schwierigkeiten, diese Welt zu erfassen, kann der Missionar nicht einfach genug in seiner Darstellung sein. Das soll natürlich nicht heißen, möglichst wenig zu bieten, sondern das Gebotene möglichst schlicht vorzutragen. Mit der Forderung nach Einfachheit ist durchwegs jene nach Einheitlichkeit aufs engste verbunden. Die Missionskatechese muß ja überall eine vierfache Stoffverteilung in ihrem systematischen Unterricht bieten: die Heilslehre (Katechismus), die Heilsgeschichte (Bibel und K'geschichte), die Einführung in die Liturgie und die Auseinandersetzung mit dem Heidentum, und zwar so, daß diese Teile nicht etwa hinter- oder nebeneinander, sondern als einheitliches Ganzes geboten werden. Der Missionar wird also z. B. bei der Lehre von Gott sowohl die biblischen Berichte wie die entgegenstehenden heidnischen Überlieferungen, Glaubenslehren und Auffassungen behandeln und die ganze Darlegung in einem Akt der Anbetung des wahren Schöpfergottes gipfeln lassen. Nicht nur den Naturvölkern, sondern auch manchen Kulturvölkern werden sich die Wahrheiten ganz anders einprägen, wenn sie nicht nur in schlichtem Gewande, sondern auch in einheitlichem Guß mit einer grundlegenden Wahrheit im Zentrum, die nach allen Seiten hin beleuchtet wird, vorgelegt werden kann. (Als Beispiel sei auf die Ferialmessen der Vorfasten- und Fastenzeit hingewiesen mit ihrer einheitlichen

---

[19] Bulletin des Missions, 1948, 258—279 und separat.

Gestaltung der einzelnen Messen in Lesungen und Gebeten ... aus der Zeit des klassischen Katechumenates — für die Erziehung und Bildung der Katechumenen.)

3. Ein dritte Forderung geht nach lebendigem, anschaulichem und abwechslungsreichem Unterricht. Genau wie in der Heimat, müssen auch in der Mission die Wahrheiten so vorgetragen werden, daß sie der Hörer mit seinen eigenen Sinnen wahrnimmt und ganz in sich aufnimmt, so daß er nicht nur zum Glauben, sondern auch zu fruchtbringenden Taten des Glaubens gelangt [20]. Um das zu erreichen, sind natürlich zuerst möglichst gründliche Sprachkenntnisse vonnöten, dann aber darüber hinaus auch entsprechende volkskundliche, bzw. ethnologische Kenntnisse. Jedes Volk hat seine Sprichwörter, seine Volkslieder, seine Sagen, Legenden und Märchen. Welche Fülle bieten davon die bereits erschienenen 50 Jahrgänge des «Anthropos» oder für Ostasien die von den Steyler Missionaren herausgegebenen «Folklore Studies» (Tokyo, früher Peking). Aus diesen Quellen muß der Missionar zur Verlebendigung seines Lehrstoffes schöpfen. Sie bieten ihm die notwendigen Handreichungen für die vom Volke wirklich verstandene Veranschaulichung seines Unterrichtes. Daneben wird ein stetes Ringen um den besten Ausdruck gehen, um die besten Möglichkeiten, sich und die verkündeten Glaubenswahrheiten verständlich zu machen. Der Wortlaut von Katechismus und Bibel genügen nicht. Der Missionar muß dem trockenen Gerippe des Katechismus durch stets neue Bilder, Vergleiche und Beispiele, und zwar aus dem betreffenden Volke selbst, wirklich Fleisch und Blut verleihen.

Und hier liegt, meines Erachtens, noch einer der größten Mängel in den meisten Missionen. Noch mehr als beim eigentlichen Katechismus zeigt sich eine fast sklavische Abhänglichkeit von europäischen Vorbildern, die mancherorts so weit ging, daß selbst europäische Beispielsammlungen für Prediger und Katecheten in die Fremdsprachen übersetzt wurden. Es handelt sich vielfach um Beispiele, die weder Naturvölkern noch Ostasiaten verständlich sind — weil ihnen einfach alle Voraussetzungen für das Verständnis fehlen. Man wird gut tun, sich die Mahnungen von Msgr. V. Roelens an seine Missionare vor Augen zu halten: «Die intellektuelle Bildung unserer Schwarzen muß mit weiser Langsamkeit erfolgen. Man darf nie aus den Augen verlieren, daß unsere jungen Schwarzen keine Idee haben von dem, was wir sie lehren. Ein Bild der meisten Dinge, von denen wir zu ihnen sprechen, existiert nicht und hat nie in ihrem Geiste existiert. Sie laufen Gefahr, sich Ideen zu bilden nach dem, was ihnen gerade unter die Augen kommt. Und diese Ideen stimmen selten mit den unsrigen überein [21].» Diese Worte, die ganz allgemein von der dem Schwarzen zu vermittelnden Bildung sprechen, gelten a fortiori vom Religionsunterricht.

---

20 P. Zuure W. P., Catechistische voerbeelden uit dem rijken taalschat van mijn Baroendi. In: Het Godsdienst-Onderricht in de Missie, Breda/Brussel, 1937, 219—234.

21 Première Conférence Plenière des Ordinaires du Congo Belge ... Léopoldville, 1932, 50 f. — Vgl. Joh. Hofinger SJ, Passende Beispiele für die Missionskatechese. Zeitschrift für Missionsw. und Religionsw., Münster, 1953, 151—153.

4. Der gesamte Unterricht muß endlich in eine wirklich religiöse Stimmung eingebettet sein. Schon äußerlich soll der Raum, in welchem der Religionsunterricht abgehalten wird, irgendwie als geheiligter Raum betrachtet werden. Deshalb bestimmen z. B. die Statuten für Uganda, daß in solchen Räumen keine Tänze aufgeführt, keine Palaver abgehalten, ja daß sie überhaupt nicht zu Vergnügungszwecken benützt werden dürfen. Dieselbe Forderung gilt aber auch irgendwie für den Katecheten selbst, der schon durch sein äußeres Auftreten, in seiner Kleidung und Sauberkeit den Religionsunterricht von den übrigen (vielfach materiellen) Beschäftigungen unterscheidet. Noch stärker muß natürlich die innere religiöse Atmosphäre sein, jene Stimmung, die zum Glauben und Beten und vorab zu einer großen Ehrfurcht gegen Gott führt. In diesem Punkte scheint vorab die Stärke und das Geheimnis des Erfolges bei den Katechesen eines hl. Franz Xaver gelegen zu sein. Trotz seiner bescheidenen Sprachkenntnisse zielte jeder Unterricht mit unerbittlicher Konsequenz auf das Gebet und damit auf die rechte Verehrung des wahren Gottes hin.

5. Was endlich die Aneignung des Lehrstoffes angeht, so zeigt sich in fast allen diesbezüglichen Bestimmungen und Anordnungen der Missionsoberen immer mehr ein goldener Mittelweg. Die Missionare werden ermahnt, einerseits zu große Strenge beim Auswendiglernen des Katechismus zu vermeiden und auf Alter, Gesundheit und andere Umstände Rücksicht zu nehmen und anderseits eine allzu laxe und weitherzige Haltung, die sich mit minimalen Leistungen begnügt, aufzugeben. Da es aber die Missionare noch in vielen Missionen mit Analphabeten zu tun haben, so werden sie trotz aller Abmahnungen der Theoretiker und auch trotz aller Gefahren, die mit dem Auswendiglernen verbunden sind, nicht an diesem notwendigen Übel vorbeikommen. Denn der Missionar muß irgendwie ein Fundament haben, auf dem er weiterbauen kann. Daher auch die Sitte z. B. in Korea und früher in China, vor oder nach dem Sonntagsgottesdienst einen Teil des Katechismus von der ganzen Gemeinde aufsagen zu lassen [22]. — In andern Missionen, z. B. in Indonesien und Afrika wird das Aneignen des Lehrstoffes erleichtert durch die einheimische Dichtkunst, in dem in Form von Reimgesängen, die meist sehr beliebt sind, der Lehrstoff in wirklich arteigener Art und leicht verständlich dargeboten wird (übrigens auch schon eine Praxis des hl. Franz Xaver).

Nach dieser Skizzierung der leitenden Grundsätze sei zum Schluß noch kurz auf einige Desiderata der Missionskatechese hingewiesen.

1. Ein Handbuch für Missionskatechese. Bereits 1929 schrieb P. Winthuis, ehemals Missionar in der Südsee: «Wir besitzen darüber (über die Heidenkatechese), abgesehen von den Missionskatechismen, nur das eine, allerdings ganz ausgezeichnete Lehrbuch des hl. Augustinus: De catechizandis rudibus. Das ist zweifellos ein großer Mangel, zu dessen Behebung sich endlich alle Missionskräfte aufraffen und zusammenschließen soll-

---

22 So heißt es z. B. im Directorium commune Missionum Coreae, Hongkong, 1932, 14: «Ad cognitionem veritatum fidei melius conservandam, et juxta morem ab initio Ecclesiae coreanae feliciter vigentem, salvis exceptionibus pro diversitate personarum approbatis, verbalis catechismi recitatio exigatur ...»

ten ... Jeder Missionar ist in der katechetischen Behandlung des Missionsobjektes mehr oder weniger auf sich allein angewiesen [23].» Die Verhältnisse haben sich unterdessen wohl gebessert, seitdem P. Joh. Thauren SVD «Die religiöse Unterweisung in den Heidenländern, Wien, 1935» herausgab und von 1935—1939 die «Blätter für Missionskatechese». Dazu kommen nun vor allem die einschlägigen Arbeiten in den 10 Bänden von «Lumen Vitae». So ideal auch eine nach den einzelnen Ländern verschiedene Missionskatechetik wäre, so könnte einem ersten und dringlichen Bedürfnis doch auf Grund der genannten Vorarbeiten durch Herausgabe einer allgemeinen Missionskatechetik abgeholfen werden.

2. Um dem Übelstand abzuhelfen, daß nach dem Tode führender Männer auf dem Gebiet der Missionskatechese in einzelnen Ländern immer wieder die Tradition abreißt und die Arbeit später neu begonnen werden muß, sollten die katechetischen Zentren oder Institute, besonders in Verbindung mit den Bischofskonferenzen (wie z. B. in Japan oder Indien) vermehrt und die bestehenden erweitert werden.

3. Da alle katechetische Arbeit in den Missionen mit den Missionaren selbst steht oder fällt, geht das dringlichste Desideratum überall nach wirklich geschulten Kräften für diese so fundamentale Arbeit der Mission. Jede Mission sollte wenigstens einen eigens vorgebildeten und wirklich geschulten Katecheten besitzen und alle Missionare wenigstens die übliche katechetische Bildung in ihren Seminarien erhalten. Nur durch diese Vorbereitung wird die Zusammenarbeit zwischen Heimat und Mission wirklich fruchtbar und sich zum größten Segen der jungen Kirchen in den Missionsländern auswirken können.

---

23 Zur Psychologie und Methode der religiös-sittlichen Heidenunterweisung. Feldkirch, 1929, 219. — Zum ganzen Thema vgl. auch «Catéchèse et Missions» Rapports et Compte Rendu de la XXV[e] Semaine de Missiologie Louvrain 1955, Bruges 1956, ein Bericht mit vielfältigen Anregungen, der aber erst während der Drucklegung dieses Vortrages erschien.

L'influence de Gustav Warneck sur la Theologie missionnaire catholique.

Par le P. Pierre *Lefebvre*, missionnaire de Scheut

L'œuvre de Warneck a son origine dans la nécessité de justifier une activité chrétienne à laquelle se refusaient les autorités ecclésiastiques et que les théologiens négligeaient [1]. C'est cette nécessité apologétique qui explique en partie l'essor de la missiologie protestante moins d'un siècle après la fondation des premières grandes sociétés missionnaires.

L'Eglise catholique de son côté avait une longue tradition missionnaire. Elle n'a cependant connu aucun effort de systématisation théorique. Jusqu'au début du 20ème siècle c'est en vain qu'on cherche une Histoire, une Méthodologie ou une Théologie des Missions [2]. C'est parce qu'il fut frappé par ce singulier contraste que Schmidlin le premier s'attacha à produire une œuvre de missiologie qui pût faire contrepoids à la «puissante et dangereuse concurrente» [3] de l'activité et de la pensée missionnaires catholiques. Nous allons essayer de nous rendre compte des rapports entre sa théorie et celle de Warneck.

I. Le fait de la dépendance de Schmidlin

Dans la préface de sa *Katholische Missionslehre* [4] l'auteur reconnaît qu'il a fait de nombreux emprunts à Warneck et qu'il a exploité l'essentiel de son œuvre pour en faire profiter les Missions catholiques. S'il a dû pour cela rejeter certains éléments, il en a adopté d'autres, les adaptant à la pensée catholique. Et de fait, comme Warneck, Schmidlin commence son ouvrage par une analyse du concept de Mission [5]. Mission signifie la christianisation du monde, réalisée par l'extension de l'Eglise. Elle comprend d'abord l'annonce de l'Evangile, la prédication de la foi, ensuite la conversion des individus et leur baptême, enfin l'organisation d'une véritable Eglise hiérarchique. Elle implique comme préparation ou conséquence une série d'activités accessoires: l'enseignement et les œuvres de charité. C'est cela que la façon de parler habituelle entend par Mission. La Mission s'adresse à tous les non-chrétiens. Schmidlin ne s'occupe donc pas des non-catholiques (c'est le même point de vue que Warneck). Il ne fait exception que pour les orientaux qu'il considère comme objet de Mission à cause de leur étroite connexion avec la conversion des musulmans [6].

Les fondements de la Mission sont multiples.

---

1 Nous nous permettons de renvoyer à notre article *La Théologie missionnaire de Gustav Warneck*, dans cette revue, t. XI, 1955, pp. 15—29.
2 J. Schmidlin, *Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster, 1917, p. 6.
3 *Ibid.*, p. 5.
4 Münster in B., 1919, pp. VIII—IX. 5 pp. 39—55. 6 Sic, p. 20.

1. Fondements bibliques

L'argumentation de Schmidlin, comme celle de Warneck, se base sur l'idée d'universalité: l'universalité de l'économie divine de salut fonde la pensée missionnaire de l'Eglise.

L'Ancien Testament: La pensée missionnaire est une conséquence logique des deux dogmes fondamentaux de la religion juive: la souveraineté universelle de Dieu et l'unité raciale de l'humanité.

Le Nouveau Testament: Schmidlin y retrouve à chaque page des thèses universalistes. Son exposé, assez semblable mais plus bref et plus superficiel que celui de Warneck, aboutit au même résultat: prouver «der notwendige und obligatorische Charakter» de la Mission [7]. La conclusion qui s'impose à tout lecteur de la Bible c'est qu'il faut que l'Eglise soit missionnaire, la pensée missionnaire étant essentielle au Christianisme car elle est un thème fondamental dans la révélation.

2. La Tradition

Schmidlin nous livre ensuite un argument étranger à la missiologie protestante: celui de Tradition. Les Pères, les théologiens, le Magistère, à travers les siècles de la vie de l'Eglise, s'accordent pour nous présenter la Mission comme non seulement légitime, mais aussi obligatoire [8].

3. Preuve dogmatique

La Mission apparaîtra encore justifiée si on montre les liens essentiels qui l'unissent à toute la dogmatique catholique. Elle est reliée à tous les dogmes de la foi, si bien que l'en séparer signifierait les ébranler dangereusement.

a) En général

Pour être sauvé, il faut croire en Dieu. Pour croire en Dieu il faut en avoir la révélation. Si donc la révélation est nécessaire et si elle est destinée à tous les hommes, si d'autre part elle est contenue dans la Bible et la Tradition et si elle reçoit ses normes et garanties de l'enseignement de l'Eglise, alors il faut que le monde païen entre en contact avec l'Ecriture et la Tradition et qu'il entende l'enseignement de l'Eglise. Cela n'est possible que par la Mission.

b) Les dogmes en particulier

Dieu est l'unique créateur et maître de l'univers. Tous les hommes sont pécheurs, tous doivent être sauvés par l'unique médiation du Christ. Tous ont la possibilité d'être rachetés. Il faut donc prêcher le Christ à tous. Cette responsabilité incombe à l'Eglise, elle en est l'obligation fondamentale, car sans Mission pas d'Eglise. Vient alors l'argument eschatologique de même tenue que celui de Warneck.

[7] p. 69.
[8] «Berechtigung und Notwendigkeit» (p. 71). «Missionsnotwendigkeit» (p. 78).

En tout ceci Schmidlin est tributaire de Warneck. La façon de penser, la marche de l'argument, l'intention finale sont identiques, encore que Schmidlin soit plus sommaire et se sépare de Warneck sur quelques points de détail. Les deux auteurs visent à prouver que la Mission est la suite nécessaire de l'universalisme du salut [9]. Tout le dogme chrétien impose à ceux qui l'admettent une pensée missionnaire. La Mission est essentielle, indispensable à l'Eglise. Tout revient donc à fonder le devoir missionnaire des chrétiens, à le justifier et le légitimer. L'argumentation est jusqu'ici centrée sur la nécessité de sauver les païens: la Mission doit continuer l'œuvre de salut du Christ.

4. Preuve éthique

La Mission est aussi une obligation morale du chrétien. Obligation de *religion* d'abord, issue de la nécessité où sont tous les chrétiens d'obéir à l'ordre du Christ, d'être fidèles à son esprit, de se montrer des membres actifs de l'Eglise, soucieux de son développement.

Obligation de *charité* aussi vis-à-vis des païens. Le Christ est mort pour tous les hommes; nous ne pouvons pas laisser sans secours des âmes qui sans la Mission seront perdues. La charité nous demande d'arracher tous ceux que nous pouvons à leur pauvreté religieuse et culturelle.

En plus de cela il y a les *vertus théologales*, noyau de la vie chrétienne. La foi vivante est dans le chrétien une poussée instinctive au témoignage. L'espérance dans le triomphe final du Christ est un appel à lui ouvrir des voies par l'apostolat missionnaire. Enfin l'amour de Dieu et du prochain est une force qui contraint au don de soi et au dévouement en terre de mission ou dans les œuvres de collaboration organisées en pays chrétien.

Cette preuve de Schmidlin n'est encore une fois qu'un condensé de l'argument de Warneck.

5. Fondements naturels

Tels étaient les fondements surnaturels de la Mission, théologiques. Il en est d'autres qui sont tirés de l'ordre naturel. Ceux-ci se basent sur le caractère absolu du Christianisme comparé aux autres religions: il est la religion vraie, contenant la révélation divine dans sa plénitude. Le Christianisme apparaît aussi comme la religion destinée à toute l'humanité de par son unique possibilité d'adaptation. Il n'y a rien en lui qui pourrait écarter aucune catégorie d'hommes, comme rien dans aucun peuple qui pourrait être un obstacle insurmontable à sa conversion au Christianisme.

Comme motif missionnaire secondaire, il faut citer le fait que la Mission apporte à tous les peuples avec la vraie religion aussi un degré supérieur de culture. Tout le monde admet que c'est un progrès pour

[9] «Die Mission ist die unmittelbare Folgerung des Heilsuniversalismus» (p. 81).

tous les peuples que d'entrer en contact avec la civilisation chrétienne de l'Europe. Les éminents services que la Mission rend à toutes les nations en leur apportant les bienfaits de la civilisation justifient pleinement son action. Plus particulièrement, dans les colonies c'est l'apostolat des missionnaires qui assure l'obéissance des indigènes à la juste autorité de la métropole.

Enfin l'histoire du monde et de l'Eglise viennent confirmer avec éclat le droit à l'existence, la nécessité même des Missions. Celles-ci ont produit des fruits abondants sur tous les continents, au sein de toutes les races, même les plus arriérées. L'histoire moderne tout spécialement a donné aux missionnaires catholiques de merveilleuses occasions de montrer qu'ils restaient toujours dociles à entendre les appels de la Providence et fidèles à s'engager avec le même dynamisme sur les voies qu'elle leur ouvrait. Aujourd'hui la situation internationale constitue le plus pressent appel à la générosité des catholiques. Il faut vraiment être aveugle et vouloir le rester pour ne pas voir que la Mission s'impose avec une urgence toute spéciale.

II. Réflexions critiques

Il n'est pas nécessaire que nous fassions le relevé des nombreuses expressions empruntées littéralement à Warneck, non plus que nous établissions toutes les similitudes de vocabulaire. L'essentiel est de constater que Schmidlin a puisé chez Warneck l'idée même de sa *Missionslehre*. Il lui en a emprunté le plan général, l'argumentation, les idées fondamentales. Du même coup il a adopté la problématique, le point de vue du missiologue protestant [10]. Le cadre historique dans lequel il s'inscrivait ne permettait pas à Warneck de concevoir autrement la théologie missionnaire que comme une apologie de la Mission contre ses détracteurs. Il a voulu fonder définitivement le droit à l'existence de la Mission comme activité d'Eglise. Par le truchement de Schmidlin cette problématique a envahi la théologie catholique. Faire une théologie missionnaire c'est établir les fondements de la Mission, c'est-à-dire la justifier, établir son bien-fondé.

Dans son *Einführung* [11], Schmidlin décrit les tâches de la théologie missionnaire. Il y a d'abord l'apologétique missionnaire qui consiste à défendre et justifier la Mission par des arguments de raison. Il y a ensuite la dogmatique de la Mission qui utilise les méthodes proprement théologiques pour en éclairer l'utilité et la nécessité. Il y a aussi l'éthique qui la justifie par des arguments naturels et surnaturels tirés de l'ordre moral. Enfin la théologie biblique et traditionnelle cherche dans les sources

---

10 H. Schärer dit très bien à propos des anciens auteurs catholiques: «Besteht in der Begründung der Mission zwischen der katholischen und evangelischen Missionswissenschaft ein grundsätzlicher theologischer Unterschied? Die Antwort kann nur lauten: Nein!» (Dans *Die Begründung der Mission in der katholischen und evangelischen Missionswissenschaft*, coll. *Theologische Studien, herausgegeben von K. Barth*, 16, Zurich, 1944, p. 35.).

11 *Op. cité*, pp. 133—156.

chrétiennes le motif missionnaire et les normes de son action. Il apparaît donc bien que le gros travail du théologien de la Mission consiste à la motiver et à la justifier [12].

Mais ce n'est pas seulement sous le rapport de cette perspective apologétique que Schmidlin est victime de sa lecture de Warneck. Sa méthode théologique et sa conception anthropocentrique de la Mission participent aux idées missionnaires et théologiques de son modèle. La pensée missionnaire de Warneck était centrée sur l'idée du salut à étendre, de l'œuvre rédemptrice à continuer. C'est ce que le 19ème siècle a hérité du piétisme. Mais ce salut est maintenant considéré comme réalisé dans l'Eglise. La Mission est conçue en termes d'Eglise: elle part de l'Eglise et aboutit à l'Eglise, c'est-à-dire qu'elle part du groupement des fidèles, de ceux qui adhèrent au salut et elle vise à établir dans tous les pays la même organisation des croyants. On a ecclésifié le salut en ce sens qu'on a découvert qu'il était vain de considérer la Mission comme le résultat d'une plus grande ferveur individuelle. Qu'il était vain aussi de lui assigner comme terme l'excitation en d'autres du même sentiment religieux. On affirmera donc que la responsabilité missionnaire incombe aux chrétiens en tant qu'ils sont unis en société: c'est la société ecclésiale qui doit organiser l'apostolat puisque c'est elle que le Christ a chargée d'unifier les efforts de tous ses fidèles. Et si on parle de fonder une *Volkskirche* c'est qu'on veut dépasser le point de vue individualiste pour encadrer les croyants dans un organisme réalisé sur la base de leur unité nationale.

Or Schmidlin, tributaire de Warneck, a été pris par cette même perspective: la Mission va sauver les païens, mais elle doit les encadrer dans une communauté, dans l'Eglise, résultat du rassemblement des élus. Ce qui polarise la pensée de Schmidlin, après Warneck, c'est le salut des hommes; l'Eglise est l'institution responsable de ce salut. Elle se trouve au départ et à l'arrivée de l'apostolat missionnaire car on veut corriger les perspectives individualistes par une perspective sociale. Ce qui prime, chez Schmidlin, c'est le salut de l'homme, son élévation à un stade supérieur sur le plan naturel comme sur le plan surnaturel. L'Eglise est, dans cette ligne, le résultat de la concentration des efforts individuels: essentiellement social, l'homme ne pourrait se réaliser pleinement, même au plan religieux, que par son intégration à une société. Aucune religion n'est viable que si elle se donne une constitution visible. Tout paradoxal que cela puisse paraître chez un auteur qui prétend corriger les erreurs de Warneck, la pensée missionnaire de Schmidlin suppose les mêmes options fondamentales que chez lui: l'accent est mis sur le salut qu'on dit devoir être moulé dans une institution. L'ecclésiologie catholique était d'ailleurs particulièrement pauvre à cette époque.

---

12 C'est encore l'horizon de la théologie missionnaire telle que Mulders en trace les grandes lignes. Cf. A. MULDERS, *Inleiding tot de Missiewetenschap*, Antwerpen, 1950, pp. 124—185.

III. La réaction catholique aux idées de Schmidlin

Les idées de Schmidlin ont inspiré de nombreux théologiens catholiques, surtout en Allemagne [13]. Dès 1913 cependant, un juriste allemand, Grentrup, en bon canoniste, avait apporté une précision. Il distinguait un sens théologique du mot Mission: l'activité par laquelle on étend l'Eglise chez les non-catholiques, et un sens juridique: les territoires où la Hiérarchie n'est pas encore constituée [14]. Dès ce moment l'orientation de la missiologie catholique était fixée: on parlait de l'extension de l'Eglise dans les territoires où la Hiérarchie n'est pas encore établie. En 1924, les Pères Jésuites de Louvain accentuèrent une réaction contre la conception trop vague des Missions comme l'entreprise destinée à sauver les païens, à étendre au monde entier les bienfaits de la Rédemption. L'école de Charles rappelle que ce n'est pas la question du salut des âmes qui justifie les Missions, mais bien la nature même de l'Eglise universelle et catholique [15]. La synthèse de ces idées fut réalisée par Charles lui-même en 1926: La Mission consiste en la plantation de l'Eglise visible dans les pays où elle ne l'est pas encore. Le problème du salut des infidèles est relégué à l'arrière-plan pour faire place à celui de la constitution d'un clergé indigène et d'une hiérarchie autochtone. C'est cette théorie qu'on a appelée «théorie de la plantation de l'Eglise». C'est la formule même de Warneck «Pfanzung der Kirche», mais au lieu d'évoquer la chrétienté empirique au sein de laquelle vivait le missiologue allemand, elle évoque maintenant une hiérarchie, un droit, des formes ecclésiastiques concrètes. On a laissé s'estomper le problème de la rédemption, du salut pour centrer la théologie missionnaire sur la fondation de l'Eglise en ses éléments visibles. La position catholiques, ces dernières années, était assez unanime pour se rallier à une synthèse de ces deux aspects du problème qu'on aura toujours tort de trop séparer [16].

Conclusion

Nous n'avons abordé ici qu'un aspect partiel de la théologie missionnaire catholique. A la comparer avec celle de Warneck, il faut constater une malheureuse communauté d'inspiration sous plus d'un point de vue.

Toute cette théologie part du concept empirique de la Mission sous sa forme moderne. Elle s'ouvre sur une définition dont les éléments essentiels sont étrangers au concept révélé de Mission: cette activité spécialisée, distincte de l'apostolat général des chrétiens, par quoi l'Eglise est propagée dans les régions païennes, plantée et ensuite consolidée,

---

13 A. Seumois, *Vers une définition de l'activité missionnaire*, dans *N.Z.M.*, t. 3, 1947, pp. 161—171. Aussi dans *Introduction à la Missiologie*, Schöneck-Beckenried, 1952.

14 Th. Grentrup, *Die Definition des Missionsbegriffs*, dans *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, t. 3, 1913, pp. 265—274.

15 R. Lange, *Le problème théologique des Missions*, Louvain, 1924.

16 A. Perbal, *Premières leçons de théologie missionnaire*, Paris, 1937, p. 100.

stabilisée de façon à la faire parvenir à l'état adulte. Cet état final est celui où la hiérarchie indigène est établie, où l'envoi de missionnaires étrangers n'est donc plus nécessaire. A ce moment, la Mission cesse d'exister, on a une Eglise constituée. Le souci primordial de ces auteurs est de justifier cette activité par des arguments qui ne seraient valables que pour l'apostolat des missionnaires en tant qu'il est distinct de celui des prêtres des pays de chrétienté.

Or dans cette perspective, la théologie missionnaire est réduite à être une apologie des Missions prises au sens courant à l'époque. L'explication du malaise du théologien en face de la doctrine catholique des Missions est qu'au fond il ne se trouve pas devant une véritable théologie et que le concept missionnaire analysé n'est pas intégré dans une ecclésiologie. Il s'agit toujours d'un secteur bien déterminé de la vie de l'Eglise; celui par lequel l'Eglise sauve une société en s'y implantant comme organisme de salut. On parle d'établir l'Eglise là où elle n'est pas et les exposés ne considèrent le plus souvent cette activité que sous l'angle pragmatiste des problèmes d'organisation. La prédication missionnaire n'est aussi envisagée la plupart du temps que dans des descriptions tactiques des méthodes d'approche. On se trouve donc devant une véritable carence de la théologie. L'effort à fournir aujourd'hui sera précisément de retrouver les dimensions ecclésiologiques fondamentales de la Mission et d'intégrer la théologie missionnaire à une ecclésiologie en tenant compte des changements de perspective actuels.

Mexikanische Schwestern in den Missionen

Von S. Exz. Bischof Dr. Jorge Kilian *Pflaum*, O.F.M., Bolivien

In der katholischen Welt ist es vielfach unbekannt, daß die lateinamerikanische Kirche sich bereits am Missionswerk lebhaft beteiligt. Wohl in keinem anderen Lande Lateinamerikas ist das Missionsinteresse so groß wie in Mexiko. Die regelmäßigen Missionskongresse (z. B. 1947 in Monterrey, 1952 in Puebla) beleben immer wieder die Missionsliebe der Gläubigen [1].

Im Jahre 1948 gründete Bischof Alphons Manuel Escalante, Apostolischer Vikar von Pando in Bolivien, das Institut Santa Maria de Guadalupe für die auswärtigen Missionen; dieses Institut unterhält bereits ein Seminar in Guadalajara (Jalisco) und der Neubau eines großen Zentralseminars in Tlalpan (Mexico-Stadt) geht seiner Vollendung entgegen; dieses Seminar für auswärtige Missionen unterhält bereits eine Mission in Japan.

Auch unter der weiblichen Jugend ist das Missionsinteresse außerordentlich groß. So ist es kein Wunder, daß gerade diejenigen Kongregationen, welche sich der Mission widmen, viele Berufe haben. Das Instituto de las Misioneras Eucarísticas de la SSma Trinidad hat besonderen Anteil an der Entwicklung des Missionsgedankens in Mexiko.

Dieses Institut führt seine Anfänge auf P. Pablo Guzman zurück, der zur Kongregation der Missionare von Hl. Geist gehört, einer mexikanischen Genossenschaft, 1914 von P. Felix Rougier gegründet, die gegenwärtig das Apost. Vikariat von Baja California in Mexiko unterhält. P. Pablo suchte eine Kongregation von Schwestern zu gründen, die sich hauptsächlich der Förderung von Priesterberufen, des speziellen Gebetes und Opfers für die Heiligung der Priester und der apostolischen Tätigkeit widmen sollte. Er fand in Enriqueta Rodriguez Noriega, der damaligen Leiterin des Instituto Social Feminino von Puebla, eine gleichgesinnte Seele. 1933 bis 1936 sammelten sie eine Gruppe von jungen Fräulein in Mexiko und suchten sie für die Zwecke der Neugründung nach Kräften vorzubereiten. Am 20. November 1936 wurde die feierliche Gründung der neuen Genossenschaft vollzogen. Der Erzbischof von Mexiko approbierte am 9. Oktober 1937 die Gründung, die 1945 von Rom das «Decretum laudis» erhielt.

Die Kongregation entwickelte sich sehr schnell. Augenblicklich zählt sie etwa 250 Schwestern in acht Häusern in Mexiko und einem Haus in Lima, Peru. Fast alle diese Gründungen widmen sich vor allem der Jugenderziehung, der Ausbildung von katechetischen Kräften und der besonderen Erziehung der zukünftigen katholischen Frauen und Mütter.

Im Oktober 1948 übernahm das Institut eine Mission in China, und zwar in Hofei, Anhui, in Zusammenarbeit mit den mexikanischen Jesuiten. Die ersten acht Schwestern studierten die chinesische Sprache in Peking in der Sprachschule von Patawan. 1950 schon wurden sie von den roten Behörden ausgewiesen. Die meisten Schwestern gingen nach Japan, wo 1949 eine Gründung in Shimonoseki erfolgt war, der sich bald eine zweite in Fukuoka anschloß. Heute zählt die Kongregation bereits neun japanische Schwestern.

1953 übernahm das Institut auf besonderen Wunsch des Hl. Vaters ein Haus in Concepción, der Zentrale des apost. Vikariats von Ñuflo de Chavez in Bolivien. Sie widmen sich der Jugenderziehung, einschließlich Mittelschule, der Katechese, der Leitung eines Dispensarium und der sozialen Tätigkeit. Das Haus zählt bereits zwölf Schwestern.

---

[1] Vgl. A. Rios, Mexico misionero «Studia Missionalia» VIII/IX (Romae 1953/54), 281—301.

A la conquête de l'âme bantu*

Par Walbert *Bühlmann* OFMCap, Fribourg

1. Présentation

On a déjà dit que parmi les thèses de doctorat présentées par les théologiens d'outre-mer il y en a qui ne sont pas dignes de ce titre [1]. Celle que nous venons de lire, n'entre certes pas dans cette catégorie. Elle est de nature à faire honneur à n'importe quel théologien de chez nous. En faisant cet éloge, nous ne pensons pas avant tout à la longeur un peu excessive (LIV + 675 pages dactylographiées), mais bien à la manière dont le sujet a été conçu, à l'abondance des matières traitées, au style clair, au sens éthnologique et à la formation pholisophico-théologique qui se révèle partout au cours de l'exposé.

Déjà la bibliographie de 33 pages suscite notre admiration. L'auteur, un prêtre du Vicariat Apostolique de Bukavu (Congo Belge) a cherché sa documentation dans la littérature de langue française, anglaise, italienne et même allemande et néerlandaise [2]. A notre seul reproche de ne pas avoir mentionné la Nouvelle Revue de Science Missionnaire, l'auteur nous répond: «Vraiment je ne comprends pas comment je n'ai pas mentionné la Nouvelle Revue de Science Missionnaire, alors que nous l'avions à la Bibliothèque de la Propagande. C'est certes là une lacune.»

La première partie (60—279) traite de la phénoménologie de l'union vitale des Bantu, plus exactement des trois tribus parmi lesquelles l'auteur a vécu. Cette partie donne un aperçu à vrai dire impersonnel, résumant la littérature sur la question, de la vie familiale, de la vie politico-sociale et de la vie religieuse.

Dans la deuxième partie (280—341), intitulée le concept de l'union vitale, l'Abbé Mulago cherche à déceler l'idée capable d'expliquer cette foule de rites curieux pour les observateurs européens. Il fait remarquer que cette deuxième partie est le fruit de ses propres réflexions. S'il cite l'un ou l'autre auteur ce n'est pas qu'il l'ait étudié d'avance, mais parce qu'il a constaté qu'ils se rencontrent dans leurs conclusions.

La clé de voûte donc, le point central des pratiques et coutumes des Bantu est la participation à une même vie. Cette unique vie descend de Dieu, est communiquée aux fondateurs de clans et se perpétue dans les membres de la famille, du clan et de la tribu. La vie dont il s'agit est bien la vie individuelle d'un chacun. Mais cette vie de l'individu est conçue comme participée. Le membre du clan sait bien qu'il ne vit pas de sa propre vie, mais de celle de sa communauté. Le don vital n'est jamais coupé de sa source, et tous les canaux par où il a été véhiculé exercent toujours leur influence sur lui. La vie individuelle ne se conçoit, ne se vit que rattachée à la source et aux canaux d'où elle est venue. Chez les Bantu, vivre c'est exister au sein d'une communauté, c'est participer à la vie sacrée des ancêtres, c'est prolonger ses ascendants et préparer son propre prolongement dans ses descendants. Conserver cette force vitale, l'aug-

---

* A propos du livre: L'Union Vitale Bantu chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi face à l'Union Vitale Ecclésiale. Thèse de Doctorat en Théologie, présentée par Vincent *Mulago* à l'Université Pontificale de la Propagande, Rome, 1954.

1 P. H. Köster SVD, Der Missionar in der neuen Zeit, in: NZM 1955, 165 3.

2 Notez que M. le Prof. Vodopivec qui a dirigé cette dissertation, exige de chaque candidat au doctorat la connaissance de 4 principales langues européennes.

menter, la défendre contre des danger: voilà le dernier mot des coutumes et des institutions, de la sagesse et de la philosophie des Bantu. — Dès lors on comprend aussi les dommages immenses que la vie moderne cause, par sa détribalisation, à l'acienne solidarité clanique et tribale!

C'est la première fois qu'un auteur africain nous révèle la pensée fondamentale de leur conception de vie, que le P. Tempels OFM a mise en lumière dans son fameux livre «La philosophie bantoue» [3]. Parallèlement, un autre prêtre africain, A. Kagame, a analysé d'une manière ex professo l'idée de ce livre du point de vue philosophique [4].

Dans la troisième partie, au chapitre I (402—569), l'auteur nous donne un exposé très solidement fondé sur les Pères de l'Eglise (les termes fondamentaux même en caractères grècs) et sur les auteurs modernes (Moehler, Scheeben, Adam, Clerissac, Congar, Du Lubac, De Montcheuil, Journet, etc.) de l'unité ecclésiale. Sans vouloir écarter les analogies bibliques (la vigne et les sarments, le corps et ses membres), l'Abbé Mulago trouve qu'on pourrait donner aux Bantu, en partant de leur propre manière de concevoir la réalité, la possibilité de saisir et de pénéter la profondeur de l'enseignement sur le Corps mystique du Christ. Vie unique participée, vie appelée à croître «communionnellement», vie saisissable et palpable grâce au symbolisme, c'est, croit-il, ici et là, le résumé de la doctrine de l'union vitale. Le deuxième chapitre nous montre la rencontre de l'union vitale bantu et de l'unité vitale ecclésiale (570—634). Nous donnons quelques passages de cette partie, qui tout en étant de simples fragments, permettront de se faire une idée de la valeur spéculative et également pratique de cet ouvrage.

Avant de conclure cette introduction, nous ne pouvons pas ne pas exprimer le désir, que cet ouvrage soit imprimé. Ce serait la première contribution de ce genre d'un prêtre africain; œuvre de grande envergure, de portée éthnologique, dogmatique et pastorale; gage de ce qu'on peut encore attendre de leur part; réhabilitation d'une race dont les pratiques ont été trop longtemps décrites comme «sauvages et brutales» [5] et qui, comprises comme il faut, peuvent servir d'analogie, non pas seulement aux africains, mais aussi à nous autres, pour mieux saisir la vérité centrale de notre vie chrétienne.

L'Académie Royale des Sciences Coloniales à Bruxelles était inclinée à publier cet ouvrage dans la série de leur Mémoires. Mais on a fini par le refuser, disant qu'il s'agissait d'une étude théologique qui n'entre pas dans les disciplines prévues par le règlement [6]. Pourtant, comme les «questions de missiologie» figurent dans le règlement, nous trouvons qu'on pourrait admettre sans crainte cette ouvrage, puisque la «missiologie» comprend aussi la théologie en tant qu'elle est orientée vers les Missions, comme c'est le cas dans l'étude en question [7].

---

3 L'Abbé Mulago dit que ce livre, dans ses parties «phénoménologiques» répond à la réalité, tandis que pour la partie ontologique, surtout au sujet de l'équitation entre l'être et la force vitale, l'Abbé fait ses remarques (389—395).

4 La philosophie bantu-rwandoise de l'être (extraits), par A. Kagame. Académie Royale des Sciences Coloniales. Classe des Sciences Morales et Politiques. Mémoires in 8. Nouv. Série, Tome VI, Fasc. 1. Bruxelles 1955.

5 Se rapportant à de tels jugements, l'Abbé Mulago dit dans sa modestie: «Beaucoup de ces appréciations a priori et datant d'il y a quelques années, commencent à sembler inexactes» (571).

6 Bulletin des Séances 1 - 1955 - 6, p. 906—909, 978, 991.

7 Il semble que l'on ait trouvé un compromis: la première partie sera publiée par l'Académie Royale des Sciences Coloniales, la deuxième et la troisième parties par la Propagande.

2. *Textes choisis* [8]

Pensées d'introduction

Si la fin de la Mission est de planter l'Eglise et de l'amener à la plénitude de son âge, là où elle n'existait pas encore, il est évident que le problème central doit être celui de l'insertion de l'Eglise dans des milieux culturels et politiques qui se sont développés en dehors de l'influx visible du christianisme.

C'est peut-être pour n'avoir pas suffisamment considéré ce point qu'on s'est attaqué aux coutumes et pratiques religieuses des non-chrétiens et qu'on les a condamnées en bloc comme idolâtres et superstitieuses et comme obstacles à la vraie conversion. Une pareille méthode de destruction totale avant d'édifier, peut faire et a fait des adeptes mais il est moins certain qu'on obtienne ou qu'on ait obtenu de la part des nouveaux convertis, l'abandon des visibles croyances et de leurs vieux rites. Le cas le plus fréquent chez les vieux et les femmes, c'est le cumul des pratiques ancestrales avec les nouveaux apports religieux. Si la plupart des jeunes ont renié les coutumes traditionnelles, on peut dire cependant, de tous, que la conformation de toute la vie à la foi chrétienne demeure un problème. Or, cet état des choses aurait pu être évité si la sagesse africaine avait été étudiée et comprise. La conversion des Gentils au message chrétien ne compte que dans la mesure où cette conversion est une réponse de l'homme entier.

Ce n'est pas le nombre des baptèmes, confessions, communions, mariages ... qui est décisif: ce qui compte avant tout, c'est le nombre de ceux qui ont compris le message évangelique, qui se sont réellement donnés à la cause du Christ et de son Eglise, chacun selon son état, qui ne se contentent pas seulement de recevoir leur part du trésor commun, mais qui y ajoutent du leur, car de même qu'«une société est malade quand, par le règne de l'injustice, ce sont toujours les mêmes qui reçoivent, sans qu'il y ait d'échanges véritables ... de même, il n'y a pas de vie spirituelle s'il n'y a pas d'échange» (A. M. Roguet, OP, *La Messe. Approches du Mystère.* Ed. du Cerf, Paris, 1952, p. 51).

Ainsi chaque individu est responsable du bien-être de la communauté dans laquelle la Providence l'a placé; tout peuple a sa mission par rapport au progrès de l'humanité tout entière, toute église particulière a sa mission par rapport à la croissance de l'Eglise universelle, à la plénitude de l'âge du Christ mystique (571—574).

Le symbolisme bantu et chrétien

Les Sacrements de l'Eglise sont donc des moyens de nous mettre et de nous maintenir en contact avec le Christ, ils sont le prolongement et l'expansion de sa Sainte Humanité d'où découlent pour nous la Vie et la Vérité. Ils ont un rôle unificateur dans la ligne verticale et horizontale, ils nous mettent en contact les uns avec les autres et consomment notre union réciproque, nous transformant à l'image du Fils de Dieu, et réalisant ainsi une unité de plénitude de tous les disciples du Christ.

«Etant les moyens du salut, les Sacrements doivent être compris comme des instruments d'unité. Réalisant, rétablissant ou renforçant l'union de l'homme au Christ, ils réalisent, rétablissent ou renforcent par là même son union à la communauté chrétienne. Et ce second aspect du Sacrement, aspect social, est si intimement uni au premier, qu'on peut dire quelquefois tout aussi bien ou même qu'en certains cas on doit dire plutôt, que c'est par son union à la communauté que le chrétien s'unit au Christ» (De Lubac, *Catholicisme,* p. 57).

---

[8] Nous omettrons les notes qui ne sont pas absolument nécessaires. Les sous-titres sont de nous.

Sans vouloir entrer dans les détails, et tout en renvoyant le lecteur à ce que nous avons dit du symbolisme bantu et de la sacramentalité chrétienne, nous voudrions ici faire quelques simples applications, en prenant le mot «Sacrement», non toujours au sens strict, mais aussi, quelquefois selon le contexte au sens élargi de «Symbole», mais un symbole chargé, non vide, tel qu'est le symbole d'un Sacramental.

1° Nous avons dit que, par la simple initiation au culte de Lyangombe, on est introduit dans une nouvelle famille où l'on trouve des pères, des mères, des frères et des sœurs. On est devenu membre de cette famille, et cependant, on n'a fait que prononcer certaines formules et imiter les faits et gestes de Lyangombe, que de s'ouvrir à la possession du génie de ce grand esprit. Ces cérémonies ont tellement modifié et renforcé l'être, le «ntu» du néophyte que celui-ci croit avoir vraiment, réellement acquis un surcroit d'être que nous appellerions «ontique», interne. Désormais il fait un avec son Lyangombe, et, à certains moments, lorsqu'il est possédé par l'ancien héros, il peut dire que ce n'est plus lui qui vit, ce n'est plus lui qui parle, mais Lyangombe qui agit, parle et vit en lui.

Le rite du «Kubandwa» connaît deux degrés, deux phases. L'analogie avec le rite baptismal, la Confirmation et l'Ordination ne peut être niée: aussi renvoyons-nous le lecteur à la description que nous avons faite du Kubandwa, lui laissant le soin d'y réfléchir.

2° On pourrait avantageusement, sans oublier la différence essentielle qui existe entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, comparer la phénoménologie de l'eau chez les Bantu avec celle de l'eau du Baptême.

Pour ne pas dévier de notre objectif, limitons-nous aux purifications rituelles et contentons-nous de rappeler avec Van der Leeuw qu'en dernière analyse, la purification ne vise pas à se débarrasser de la saleté matérielle, mais à se libérer du mal et à faire arriver le bien. «L'impuissance accumulée qui proprement n'est autre chose qu'une puissance néfaste, doit être expulsée.» Ces purifications n'ont, au fond, que le rôle de renforcer la vie et la puissance qui périclitent, en ôtant la cause de ce dépérissement qui est l'impuissance ou la puissance néfaste.

Nous aimons à voir dans ces purifications rituelles de nos Banyarwanda, Barundi, et Bashi, une pierre d'attente du Scarement de la Pénitence et des Sacramentaux, tel que l'usage de l'eau bénite, etc.

3° Nous venons de nommer l'eau bénite, ce sacramental cher aux chrétiens de l'Occident, et qui, croyons-nous, serait accueilli même par les non-chrétiens de nos Bantu.

N'est-ce pas une gorgée de bière lancée sur la future épouse qui est l'expression de la bénédiction du père qui livre sa fille en mariage?

La bienvenue du futur beau-père à sa bru, n'est-elle pas exprimée par l'aspersion de l'eau lustrale?

Une gorgée de lait crachée au visage de sa future épouse, n'est-elle pas l'expression de l'accueil du fiancé?

4° L'Extrême-Onction, ce Sacrement mal connu de plusieurs des chrétiens, n'a-t-elle pas, elle aussi, sa pierre d'attente dans le frottement du cadavre avec du beurre sur le front et sur d'autres parties du corps?

Une mise au point chez les Bantu, comme d'ailleurs dans les pays de vieille chrétienté, sera de rigueur. Alors que nos Bashi, Banyarwanda et Barundi n'administrent la suprême onction qu'aux morts, les catholiques oignent leurs malades pour les renforcer spirituellement et même corporellement.

5° Le Mariage, Sacrement dont on méconnaît souvent la dignité, parce qu'on n'en considère pas assez le rôle social.

Chez nos Bantu, le mariage n'est pas le fait d'un jeune homme et d'une jeune fille; car leurs deux familles y sont engagées. Les deux jeunes gens qui se marient, se marient en tant que membres de deux familles, de deux clans, et de ce chef, leur acte devient un acte communautaire. Les ancêtres fondateurs du clan, les canaux qui ont colporté la vie clanique, seront invoqués et devront présider aux cérémonies. Le père de famille, avec sa femme, est le représentant des ancêtres; c'est lui qui, en leur nom, bénit et sanctionne les démarches de ses enfants.

Le mariage est donc plus qu'un symbole: il signifie et réalise la pérennité et l'extension de la vie de toute la famille, de tout le clan, vie qui tire son origine de l'ancêtre fondateur et est sustentée par lui. Le mariage est également un lien qui unit deux familles, une introduction de l'une dans l'autre. Qu'il puisse y avoir des abus dans une telle conception, rien n'empêche de les éliminer et de donner au mariage de nos Bantu, devenus chrétiens, la dignité et la haute signification qu'il est appelé à avoir. Quant aux gages et à la dot, nous croyons que, s'ils sont compris et ramenés à leur sens original, ils contribueront à mieux pénétrer la «mystique» du mariage bantu.

6° Nour aurions encore beaucoup à dire sur le symbolisme de nos Bantu comparé au symbolisme chrétien. Si l'on veut, l'on pourra glâner les éléments dans la partie phénoménologique et faire soi-même le parallèle.

Nous ne voudrions cependant pas omettre de dire un mot de quelques symboles hiérarchiques.

Nous remarquions que le fait d'avoir donné la vie et les moyens vitaux à quelqu'un rend vitalement supérieur le transmetteur par rapport au destinataire; nous avons vu que celui qui est plus proche de la source vitale dans une même ligne aura, de ce fait, ceteris paribus, la préséance sociale.

a) Grâce à ces convictions, chez nos Bantu, le père de famille, dans le cadre familial, symbolise tous les ancêtres, est le canal normal de la communication de la vie et des moyens vitaux, la voie qui relie les enfants à leurs grands-parents, à tous les ascendants jusqu'à l'ancêtre éponyme et à Dieu.

Il serait aisé d'établir une comparaison entre la paternité du chef de famille muntu et la paternité spirituelle du prêtre de l'Eglise catholique. L'un et l'autre, bien que dans deux ordres différents et d'une façon analogique seulement, sont des représentants, des porteurs de puissance, des colporteurs de vie et de moyens vitaux, des continuateurs et des prolongements, dans un cadre restreint: la communauté familiale et la communauté paroissiale de la vie des ancêtres.

Ils sont, l'un et l'autre, des participations et des extensions du chef de la branche aînée, du clan, dont leur petite communauté n'est qu'une ramification.

b) Dans le système clanique, on appelle chef de la branche aînée, le successeur du fondateur du clan, le chef de la branche aînée est le représentant visible du premier ancêtre; il est le père de toutes les ramifications et de tous les sous-clans: c'est le patriarche.

Nous estimons que l'Evêque remplit dans l'Eglise un rôle analogue à celui du patriarche des Bantu, bien que plus pleinement et d'une façon éminente. Comme les pères de famille, retrouvent leur unité dans le chef du clan, ainsi dans l'Eglise, les prêtres, qui sont les chefs des ramifications du diocèse, trouvent leur centre d'unité dans l'Evêque. De même que le patriarche est le père commun de toutes les familles qui dérivent de son clan et le principe de leur pérennité, de même et beaucoup plus réellement, les «Evêques sont les chefs-nés du sacerdoce et de la hiérarchie ecclésiastique et le principe de sa perpétuité» (E. Mura, *Le Corps mystique,* 1. Sa nature, p. 331). Ce que S. Cyprien écrit à propos de l'Evêque, peut bien, dans une certaine mesure, se transposer et s'appliquer au

chef du clan. «Scire debes episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo» *(Epist. 69)*. Analogiquement, on dira et nos Bashi, Banyarwanda et Barundi en sont persuadés, que le chef de la branche aînée est dans le clan, mais que tout le clan est synthétisé, ramassé et cristallisé en lui, lui qui est l'incarnation, pour ainsi dire, de tous les ancêtres, le symbole de l'unité de tous les ascendants et de tous les descendants de son clan.

c) Au-dessus des familles, au-dessus des clans, comme leur synthèse et leur symbole, se place l'autorité suprême du Mwami, du Roi: c'est la cîme de la pyramide politico-socio-religieuse de la communauté bantu.

Nous avons fait observer que la conception du pouvoir du Mwami dérive de celle de l'autorité paternelle.

L'idée-mère du pouvoir demeure identique à elle-même, sous ses diverses modalités: familiale, clanique, tribale. «Le Mwami régnant est conçu comme le père et patriarche de son peuple en vertu pour ainsi dire d'un décret nominatif d'Imana» (De Lagger, *Ruanda I*, p. 109).

«Père de son peuple, le roi est aussi le détenteur de tous les grands moyens existentiels: c'est entre ses mains que les ancêtres et Dieu lui-même ont déposé les moyens vitaux; et puisqu'il représente et prolonge les ancêtres et Dieu lui-même, son pouvoir a un caractère religieux» (Id. p. 166 ss.).

On constate que toute l'organisation de nos Bantu est basée sur la communication et la participation vitales: elle est fondée sur la parenté.

Le Souverain n'est cependant pas le terme: il n'est que mandataire des ancêtres et de Dieu; il est leur prolongement, leur manifestation. A ce rôle «hiérophanique» du Monarque s'ajoute le rôle unificateur que nous avons rencontré dans les «symboles-choses». Non seulement il unit le monde visible au monde invisible, il est aussi le centre d'unité de tous ses sujets, de toutes les familles, de tous les clans de son domaine.

Or, dans l'Eglise, nous avons une frappante analogie du Mwami dans la personne du Pontife Romain qui est, lui aussi, mais d'une façon beaucoup plus sublime et plus réelle, «le centre personnifié de l'unité» ecclésiale.

Le Pape est la personnification du Christ, donc de Dieu, sur terre: qui «suam in terris personam gerit» (Encyclique «Mystici Corporis», Ed. Tromp, p. 25) Il est le grand transmetteur de vie et le détenteur des moyens vitaux surnaturels.

Comme le Mwami et plus que le Mwami, le Souverain Pontife est le père de son peuple, le représentant et comme l'incarnation du monde invisible, le vrai «porteur de puissance» et le symbole de l'unité par excellence, puisqu'en lui se prolongent les pouvoirs de Pierre, en lui le Christ, le Fils de Dieu, le Fondateur de l'Eglise, est rendu visible et palpable (621—630).

Le pacte du sang et l'Eucharistie

Cependant, la meilleure pierre d'attente de la doctrine eucharistique nous semble être le pacte du sang, puisque c'est par ce rite que se réalise au plus haut degré l'écoulement de deux vies l'une dans l'autre.

1° Le sang est censé contenir le principe vital de l'homme. Le sang eucharistique contient «vraiment, réellement et substantiellement» le Christ, Fils du Père éternel et Fils de Marie.

2° En «s'entre-buvant» (kunywana), les deux amis fusionnent, — telle est, au moins, leur intention — deviennent des frères, mettent, pour ainsi dire, leur existence, leur vie en commun, s'incorporent l'un à l'autre.

C'est la pierre d'attente du premier effet de la Communion: «concorporales et consanguinei Christi»: par la Communion nous devenons «un» avec le Christ, nous devenons de la même parenté que lui, du même sang, ses frères.

3° Cette parenté entre deux individus entraîne celle des membres des familles auxquelles ils appartiennent, puisque le sang d'un membre est identiquement et indivisiblement le même dans tous les autres membres. Y participer, c'est entrer en communion avec tous ceux en qui se rencontre ce même principe vital transmis par l'ancêtre fondateur. C'est la préfigure du second effet de la Communion eucharistique: la concorporation de tous les communiants. Par la participation au Sang du Christ nous devenons tous parents les uns des autres, frères: un.

4° Enfin, l'infidélité au pacte du sang est cause des châtiments immanents et automatiques, qui ne frappent cependant que les seuls coupables.

S. Paul a une page qui semble la réalisation de cette attente de vengeance divine contre les infidélités à un engagement total, — et toute vie en société est un engagement, — surtout lorsque cet engagement s'adresse à Dieu, à un Dieu qui est allé jusqu'au bout des possibilités de son Amour, naissant pour se faire compagnon de notre exil, se transformant en nourriture pour sustenter notre vie surnaturelle, mourant pour expier nos péchés et montant à la droite du Père pour se faire notre récompence:

> «Ainsi donc, quiconque mange le pain et boit la coupe du Seigneur, d'une manière indigne, se rend coupable à l'égard du corps et du sang du Seigneur ... Car celui qui mange et boit sans faire le discernement du Corps du Seigneur, mange et boit sa propre condamnation. C'est pour ce motif qu'il y a parmi vous tant de malades et d'infirmes, et qu'il y a tant de morts» (1. Cor. 11, 27—30).

Lorsque le Seigneur promit aux Juifs Son propre Corps comme nourriture et Son Sang comme breuvage, L'ayant entendu, plusieurs, même parmi ses disciples se dirent: «Ces propos sont durs. Qui pourrait les admettre?» (Jo. 6, 60). Et à partir de ce moment beaucoup de Ses disciples se retirèrent et cessèrent d'aller avec lui (Jo. 6, 66).

S'il y avait eu un Mushi, un Munyarwanda ou Murundi parmi l'auditoire du Rédempteur, peut-être n'aurait-il pas été parmi les scandalisés.

Si l'anthropophagie est absolument inconcevable au Bushi, au Rwanda et au Burundi, le pacte du sang y est, par contre, très répandu. La pensée de notre Muntu se serait naturellement portée à un pacte du sang qu'allait conclure le Christ avec ses fidèles, pacte du sang qui aurait pu être réel ou simplement symbolique. Quant à la manducation de la Chair du Fils de Marie, le Muntu avisé aurait songé à une manducation symbolique, qui permettrait néammoins à l'Homme-Dieu d'entrer réellement en contact et en relation de vie avec ses chrétiens.

En disant «symbolique» on ne veut pas signifier une manducation ou une boisson qui ne seraient pas vraies: on veut dire une manducation réelle, une action de boire réelle qui se feraient de quelque chose symbolisant le Corps et le Sang du Christ. Notre assertion est d'autant plus fondée qu'elle découle logiquement de la façon dont se pratique le pacte du sang avec l'ésprit de Lyangombe, le sang étant, pour la circonstance, un liquide coloré au rouge-sang. L'offrande faite aux âmes désincarnées pour entrer en communion avec elles ne semble, de son côté, être qu'un moyen hiérophanique et unificateur.

Ceci suffit pour que l'apôtre de l'Eucharistie chez nos Bantu ne manque pas de mettre l'institution du repas de communion et du pacte de sang au service de sa prédication. Le christianisme est né dans le mystère du sang et c'est dans le mystère du sang qu'il est appelé à vivre et à s'épanouir: c'est ce mystère du sang qui fonde et alimente sa solidarité et son unité.

Il y aurait encore beaucoup de choses à dire sur les approches théologiques de l'Union vitale mise en face de l'Unité ecclésiale. Nous n'avons que touché que les points les plus importants pour notre but et qui nous semblent constituer la clé de voûte de tout l'édifice de la vieille sagesse bantu, qui attend son complément et sa sublimation de cette autre Sagesse qui n'est plus une sagesse humaine, mais une sagesse participée de la Sagesse même, de l'Image univoque du Père, de Celui qui, tout en étant Homme comme nous, notre frère, ne cesse pas pour autant d'être l'égal du Père, et de demeurer «in sinu Patris» tout en «habitant parmi nous» (649—653).

Esprit communautaire

Le lien qui unit entre eux ceux qui participent à la même vie et aux mêmes moyens vitaux est analogue à la relation qui existe entre les créatures et la Cause première; aucune «substance» ne tient debout d'elle-même dans l'être (le ntu); la causalité efficiente, même de créature à créature, demeure continue et permanente. Les «ntu» s'influencent réciproquement, et leur interaction n'est pas seulement extérieure, mais doit être dite «ontique», vitale.

C'est pourquoi la vie du Muntu du Bushi, du Rwanda et du Burundi est à la merci, non seulement du Créateur, mais aussi, avec la permission du Créateur et dépendamment de lui, de tous les ancêtres, de tous les ascendants de tous ceux qui lui sont vitalement supérieurs et vitalement unis.

Ce qui intéresse la vie et le bonheur d'un membre d'une communauté intéresse également tous ceux qui, vivants ou morts, appartiennent à la même communauté. Ce principe semble contenir la clé de l'intelligence de la vie familiale, politico-sociale et religieuse de notre Muntu (656 s.).

Que cette conception soit particulière aux Bantu du Bushi, du Rwanda et Burundi, et non commune à tout le groupe «Bantu», voire à la plupart des Africains, c'est ce que nous ne croyons pas. Nous nous sommes limités aux Bashi, aux Banyarwanda et aux Barundi que nous connaissons le mieux et que des liens géographiques, linguistiques et culturels unissent entre eux.

Que cette conception soit propre aux Bantu, aux Africains: cette question nous éloignerait de notre but. C'est qui est certain, c'est que tous les Africanistes soulignent cette conception de solidarité et d'union comme une note distinctive de la civilisation et de la culture bantu, africaines. En tout cas, cette conception de la vie, dans et pour la communauté, ne semble plus jouer un grand rôle dans la vie de l'Occident moderne. Et l'un des plus grands dangers qui menacent notre Afrique est la substitution d'une conception individualiste de la vie au système communautaire qui a fait, jusqu'ici, la beauté et la gloire de la sagesse africaine.

Cette sagesse bantu, cette tendance vers l'unité, vers l'infini, toujours en quête d'accroissement et de dépassement, cette union «survitale» nous a semblé inachevée, ouverte à la réceptivité de quelque chose qu'elle ne saurait elle-même définir, de quelque chose de sublime. Ce quelque chose qu'attend inconsciemment l'âme muntu, ce quelque chose d'infini auquel elle aspire implicitement est au-dessus de ses forces naturelles. C'est un don gratuit de Dieu: «Veni ut vitam habeant et abundantius habeant».

L'unité vitale ecclésiale est la vraie réponse aux aspirations des Bantu, réponse transcendante et surnaturelle, réponse, non en ce sens que la nature soit comme préparée aux dons surnaturels, mais en ce sens que, dans le plan de Dieu, l'homme a été, dès sa création, élevé gratuitement et sans aucun mérite de sa part, à l'ordre surnaturel. L'Incarnation a même, «in actu primo» et radicalement, tellement pénétré la création que «les créatures sont toutes tendues dans l'attente de la manifestation des fils de Dieu» (Rom. 8, 19) (659—661).

Quelque éloignées que puissent être les aspirations de l'âme muntu par rapport aux mystères du christianisme, quelque latentes et quelque faibles que puissent être ces tendances aux réalités qui se vivent dans l'Unité de l'Eglise, le Muntu, tout comme n'importe quel disciple du Christ, «doit pouvoir saisir totalement le Christ avec sa pensée, ses sentiments et ses aspirations, sans devoir d'abord apprendre une autre science humaine ou adopter une autre manière de penser» (Tempels, Catéchèse bantoue, p. 3). Le but à obtenir, c'est que le peuple récemment converti, pense et vive le Christ et le christianisme avec son âme propre, et pour cela, il faut que le Missionnaire crée dans son champ d'apostolat un milieu vital ecclésiastique qui permette aux convertis de saisir directement le Christ dans un contact immédiat et personnel.

L'adaptation n'est rien d'autre que cette présentation du message chrétien par son aspect le plus en harmonie avec les aspirations du peuple à gagner au Christ. Ce n'est pas une diminution, une mutilation de la vérité: c'est toute la vérité présentée de la façon qui puisse susciter le plus de réaction de la part des néophytes. La tactique missionnaire, l'adaptation n'est point une tactique de propagandiste, n'est pas un stratagème, mais une fidélité à la mission de l'Eglise, qui n'est autre que le prolongement de l'incarnation du Verbe, l'adaptation de Dieu à l'homme (665 s.).

Comme on commence à l'entrevoir, l'adaptation n'est pas affaire d'artistes, de musiciens, d'architectes, etc., c'est un devoir qui doit être accompli par des théologiens. C'est au théologien qu'incombe de découvrir l'aspect du dogme catholique qui répond le mieux à l'attente du peuple. Mais ce travail suppose une étude méthodique et profonde des valeurs culturelles qui font la richesse du peuple à évangéliser. L'adaptation vise à la rencontre des aspirations du peuple et du message chrétien.

Une fois découvert, ce point de rencontre, ce pivot des institutions, des coutumes, de la sagesse, de la philosophie, de la vie du peuple, objet de l'acte missionnaire, et l'aspect du dogme catholique qui en est le rassasiement, il sera facile de l'exprimer dans l'art, etc.

Le théologien lui-même n'est qu'un instrument entre les mains de la hiérarchie. Or, les directives données par le Saint-Siège sur ce point ne laissent subsister aucun doute. On peut donc marcher sans hésitation.

Pour notre part, sans encore posséder la maturité théologique requise pour une telle tâche, mais poussé par un double amour: l'amour de l'Eglise, notre Mère, le milieu vital où nous avons été saisi par la Vie et avons saisi la Vie dans le Christ, cette Eglise dont le sort est devenu le nôtre et qui nous entraîne dans son élan vers la plénitude dans l'unité de tous les hommes et de tout le créé; l'amour de nos peuples, appelés eux aussi à entrer dans le courant ecclésial et à y apporter ce qu'ils ont de plus précieux et de plus beau, pour l'ornement de l'Epouse de l'Agneau, et qui risquent, s'ils ne saisissent pas le Christ de toute leur âme muntu, de rester insatisfaits en face d'un christianisme incompris et non vécu, constituant, pour ainsi dire, une vie superposée à leur vie de Bantu, un manteau dont on se revêt le dimanche pour aller à l'église, et qu'on a vite fait de déposer une fois rentré chez soi, replongé dans sa vie ordinaire; poussé donc par ce double amour, nous avons eu l'audace d'esquisser l'essai qu'on vient de lire. Il est nécessaire que les Bantu convertis puissent retrouver dans le catholicisme leurs aspirations séculières. Eux qui aspirent à l'unité, à la vie dans l'unité, à l'intensité de la vie, ne manqueront pas de saisir le mystère de l'Eglise et d'y apporter peut-être quelques éléments pour une meilleure intelligence du mystère (671 s.).

Missionarische Probleme der liturgischen Erneuerung

Von Regens Max *Blöchliger* SMB

Vom 18. bis 22. September tagte in Assisi und Rom der *I. Internationale pastoral-liturgische Kongreß*. Ihm ging eine Zusammenkunft von rund 50 Vertretern der verschiedensten missionierenden kirchlichen Gemeinschaften voraus. Sie waren im Auftrag des Organisationskomitees von P. Joh. *Hofinger* S.J. vom Institut of Mission Apologetics in Manila aus den verschiedenen Missionsgebieten Asiens und Afrikas eingeladen worden, um unter dem Vorsitz S. Exz. Msgr. *Wilhelm van Bekkum*, S.V.D., Apostolischer Vikar von Ruteng (Indonesien), dem das Referat über «Liturgische Erneuerung im Dienste der Mission» am Kongreß übertragen war, jene Probleme der liturgischen Erneuerung zu besprechen, die in besonderer Weise in der Mission und für die Mission aktuell sind.

Die Tagung wurde am Abend des 17. September eröffnet durch ein kurzes, ganz persönlich gehaltenes Referat des Vorsitzenden über die Frage: Warum ist die liturgische Erneuerung in den Missionen besonders dringlich? S. Exzellenz zeigte an Hand der eigenen Erfahrung, wie gerade den Missionaren noch weitgehend das Verständnis für die große pastorelle Bedeutung der Liturgie abgeht infolge der mangelnden Vorbildung und Einführung, die sie einst im Seminar auf diesem Gebiet erhielten.

Im Verlaufe des folgenden Tages wurden zwei weitere Referate vorgelegt als Ausgangspunkt einer lebhaften und ungemein instruktiven Diskussion. Zuerst behandelte P. J. *Putz*, S.J., von Kurseong (Indien) die besonderen «Schwierigkeiten liturgischer Erneuerung in den Missionen und die Mittel zu ihrer Überwindung». Die Schwierigkeiten kommen nach ihm von drei Seiten: 1. Von seiten des Volkes, das zur Liturgie hingeführt werden soll (Analphabetismus, mangelnde Bildung, Angezogenwerden zwar von der historischen Gestalt Christi, aber noch ungenügende Erfassung von Kirche, Sakramente, mystischem Christus). 2. Von seiten der Liturgie selber (besonders von ihrer äußeren Form, ihrer fremden Sprache, ihrer Entstehung im lateinischen Kulturraum und aus lateinischem Geist, besonders die Gesänge). Es wäre jedoch eine Illusion, zu glauben, diese Schwierigkeiten seien die einzigen und mit Einführung der Muttersprache wäre alles behoben. Die Liturgie setzt vielmehr auch bereits ein tiefes Erfassen des Glaubens voraus und die gründliche Katechese über die Liturgie ist daher noch wichtiger. 3. Von seiten der Missionare (Indifferenz, Angst vor Neuerungen, Defaitismus nach einigen mißlungenen Versuchen).

Als Mittel zur Behebung schlug er vor: Jeder Missionar sollte sich klar machen, einmal daß wir eine liturgische Erneuerung vor allem in der Mission brauchen, daß die Hinführung der Leute zum hl. Meßopfer eine wesentliche, ja *die* Aufgabe des Missionars bedeutet. Entscheidend ist die Formung der künftigen Missionare in den Seminarien [1]. Ferner sollten liturgische Wochen, Aussprachen u. ä. unter den Missionaren möglich gemacht werden. Das setzt Zentren voraus, ähnlich dem C.P.L. in Paris, an die man sich wenden kann [2].

---

[1] Kampf gegen die einseitig individualistische, subjektive Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts. Nicht bloß Rubrikenkenntnis, sondern rechten liturgischen Geist vermitteln. Die ganze Erziehung der Seminaristen, auch die andern Disziplinen, wie Exegese u. a., müssen davon durchdrungen sein. Vor allem muß der valor practicus der Liturgie aus eigener Erfahrung aufgehen, sonst tun die Missionare später nichts auf diesem Gebiet.

[2] Da die Einführung in das Verständnis der Liturgie besonders bei der Jugend in den Schulen geschehen muß, ist es wichtig, vor allem auch unsere Schulschwestern und -brüder zu schulen.

Aus dem richtig erfaßten Geist der Liturgie heraus sollte dann der Missionar auch seinem Volk ein Doppeltes bieten können: Verständnis der Liturgie in ihrem Wesen und in ihrer äußeren Form [3].

Die *Diskussion* bestärkte den Eindruck, daß die Hauptschwierigkeit auf seiten der Missionare und Missionsobern, resp. ihrer ungenügenden Vorbildung auf diesem Gebiete liegt. Es müssen Wege gefunden werden, um Interesse und Verständnis für die pastorelle Auswertung der Liturgie unter den Missionaren zu wecken und zu stärken.

Als Ausgangspunkt für den weiteren Meinungsaustausch sprach sodann P. Joh. *Hofinger* über die Frage: Welche Erlaubnisse oder Änderungen sollten allenfalls vom hl. Stuhl erbeten werden um eine bessere pastorale Auswertung der Liturgie in der Mission zu ermöglichen?

Im einzelnen machte der Referent folgende Vorschläge: 1. Was den Gebrauch der Muttersprache in der Liturgie betrifft: Volkssprache in allen Lesungen, die für das Volk bestimmt sind; ebenso in jenen Gesängen, die das Volk im Sinne der Liturgie selber singen soll; desgleichen in den Akklamationen, die ein Zwiegespräch zwischen Volk und Priester sein sollen. Die Beibehaltung des Latein in allen jenen Teilen der Messe, die nicht direkt für das Volk bestimmt sind, bleibt dabei eine Selbstverständlichkeit. Was die Hoffnung auf Erfüllung dieser Wünsche betrifft, stellte er fest: Wir haben heute eine ganz andere Lage als noch vor zwanzig Jahren. Heute hat die Kirche selbst gezeigt, daß sie die äußere Form der Liturgie nicht schlechthin als ein unveränderliches Werk des Hl. Geistes betrachtet und ist zurückgekehrt zu jener Haltung, die sie einst einem Cyrillus und Methodius, einem Johannes von Monte Corvino und andern gegenüber eingenommen hat [4].

2. Wünsche betr. Modifikation des Ritus: Mit der teilweisen Einführung der Muttersprache ist noch nicht jene Form erreicht, die für die pastorelle Auswertung der Liturgie wünschenswert und notwendig scheint. Es geht in keiner Weise darum, den lateinischen Ritus durch einen chinesischen, japanischen oder indischen zu ersetzen, sondern nur um kleinere Modifikationen innerhalb des römischen Ritus selbst, so daß er auch für andere Völker verständlich und durchsichtig wird ohne allzulange Erklärungen [5]. Der Ritus sollte in einem gewissen Rahmen an die verschiedenen Völker und ihre speziellen Sitten und Gebräuche angepaßt werden können. Negativ, durch Entfernung aller Formen, die für das entsprechende Volk unpassend oder störend sind: Küsse, Trauerfarbe usw. Positiv, durch Verbindung mit Ausdrucksformen, die im entsprechenden Volk üblich sind: Körperhaltungen, Ehrfurchtsäußerungen usw. [6]. Der Hl. Vater selbst hat öfters das

---

[3] Dieser Unterricht muß möglichst einfach und dem Volke angepaßt sein. Es genügt nicht, die liturgischen Texte zu übersetzen. Die zugrundeliegende Konzeption muß erfaßt werden. Es wären dafür wohl einige Änderungen erwünscht. Aber auch ohne diese ist es durchaus möglich, besonders unter Benützung der von Rom bereits gewährten Erlaubnisse, die Christen zum Erfassen der Liturgie zu führen: Auswertung der verschiedenen Körperhaltungen, vermehrte stimmliche Teilnahme, Missa dialogata in einer angepaßten Form, vermehrte Verwendung der Litaneiform, möglichste Verwendung einheimischen Musikgutes, nicht als Ersatz für den Choral, den man in kleineren Gruppen pflegen soll, sondern für die europäischen Kirchenlieder des 19. Jahrhunderts.

[4] Er verwies dabei auf den Artikel von P. Nik. Kowalsky, Römische Entscheidungen über den Gebrauch der Landessprache bei der heiligen Messe in den Missionen. NZM IX, 1953, 241—251.

[5] Ein erster Wunsch betrifft eine größere Einfachheit des Ritus. An Stelle der strengen «Uniformitas» sollte eine «Conformitas» treten.

[6] Vgl. dazu die Ausführungen von Thomas Ohm OSB, Die Anpassung an die Art und

Prinzip angeführt: Kein Volk soll durch seinen Eintritt in die Kirche Werte verlieren, die es vorher hatte, sondern soll diese in der Kirche eminenter wiederfinden. Das ist aber bei der heutigen strengen Uniformität des Ritus nicht der Fall.

Die *Diskussion* wies einerseits auf die großen Schwierigkeiten hin, die in manchen Missionen bestehen für die Verwendung der Muttersprache: Mangel einer einheitlichen Sprache, Rivalitäten verschiedener Volksgruppen. Daher werden eher lokale oder regionale Erlaubnisse gewünscht als generelle. Anderseits wurde vielfach betont, daß es durchaus nicht unmöglich sei, die Leute zu einem verständigen Mittun auch mit lateinischen Formen zu führen, so besonders in den einfachen Akklamationen und lateinischen Hymnen. Ferner wurde hervorgehoben, es sei wichtig, diesen Anliegen zuerst einmal bei den Missionsobern richtig Gehör und Verständnis zu verschaffen, bevor man nach Rom gelange. P. Hofinger selbst betonte, es handle sich zuerst vor allem um Propaganda unter den Missionaren und vor allem unter dem einheimischen Klerus, der für die Durchführung einmal entscheidend sei.

In diesem Sinne wurde zum Schluß eine Liste von Vota durchbesprochen, die S. Exz. Msgr. van Bekkum in Zusammenarbeit mit Bischöfen und Missionaren aus Indonesien und China zusammengestellt hatte. Darin wurde, außer den oben besprochenen Wünschen, auch die praktische Wiedereinführung der niederen Weihegrade inklusive Diakonat für Verheiratete, Vereinfachung der Vorschriften für das Jejunium eucharisticum und weitere Fassung desselben für die Missionare, gründliche Vereinfachung des Pontificale und des Breviers, weitgehende Verwendung der Muttersprache im Rituale und schließlich verschiedene kleine Änderungen im Meßritus und Calendarium vorgeschlagen. Mit Ausnahme des Vorschlages verheirateter Diakone fanden die Vota allgemeine Zustimmung.

In den darauffolgenden vier Tagen des pastoralliturgischen Kongresses stellten die Missionare mit großer Freude fest, daß die besonderen Aufgaben, Schwierigkeiten und Probleme der Mission auf dem Gebiete der pastorellen Auswertung der Liturgie unerwartet großes Interesse und Sympathie bei den Kongreßteilnehmern fanden und daß die Missionare selbst durchaus nicht als Außenstehende, sondern als wirklich dazugehörend behandelt wurden [7]. Auch das ist ein Beweis, daß heute die Missionsaufgabe der Kirche bereits einen viel zentraleren Platz im Denken und Sorgen ihrer Führer einnimmt.

---

das Brauchtum der Nichtchristen in der Gebetsgestik. NZM III, 1947, 241—253, und das Buch desselben Verfassers: Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum, Leiden, 1948.

7 Das bewies vor allem die begeisterte Aufnahme des eingangs erwähnten Vortrages von Msgr. W. van Bekkum, der wohl in extenso mit den übrigen Kongreßvorträgen veröffentlicht wird.

Die Weltmission auf dem 77. deutschen Katholikentag zu Köln 1956

Dr. P. Walbert *Bühlmann* OFMCap, Fribourg

Seit Fürst Alois von Löwenstein durch seine kraftvolle Rede auf dem deutschen Katholikentag zu Breslau 1909 den Anstoß zur Gründung der katholischen Missionswissenschaft gegeben hat, sind die deutschen Katholikentage mehr als die anderer Länder für die Idee der Weltmission offen geblieben. So konnte es nicht anders sein, als daß auch auf dem 77. deutschen Katholikentag, der ja unter dem Motto stand «Die Kirche — das Zeichen Gottes unter den Völkern», die Weltmission auf verschiedene Weise ins Blickfeld trat.

1. Der Arbeitskreis Weltmission

Die deutschen Katholikentage sind nicht bloß Anlaß zu Groß-Manifestationen, sondern auch zur Besinnung, zur Aussprache, zur Neuorganisierung des katholischen Lebens. So tagten dieses Jahr 13 Arbeitskreise am Dienstag und Mittwoch vor dem Katholikentag.

Der Arbeitskreis Weltmission unter dem Präsidium von Prälat Dr. Klaus Mund, Aachen, legte ein gut ausgearbeitetes Programm vor, das zeigte, was bezweckt war [1]:

I. Allgemeine Förderung der Missionskenntnis und Missionsliebe im katholischen Volk

1. Gelenkte Weltbegegnung in der Jugenderziehung

Aktions-Leitsatz: Wir wollen unserer Jugend ein katholisches Weltbild und eine missionarische Weltliebe von frühauf ins Leben geben.

2. Weitung des Weltbildes in der religiösen Erwachsenenbildung

Aktions-Leitsatz: Im Zuge der ständigen Ausweitung des Weltbildes wollen wir unseren Erwachsenen helfen, ihre religiöse Substanz und den Willen zu apostolischer Tat über die Heimatkirche hinaus in weltkirchliche Aufgaben hineinzugeben — die Welt für Christus!

II. Aktuelle Förderung des Missionsanliegens

1. durch die Presse

Aktions-Leitsatz: Wir wollen uns bemühen, durch unsere Presse ein immer besseres Klima für die Bereitschaft zur Mitarbeit unseres gläubigen Volkes an den Aufgaben der Weltmession zu schaffen.

2. durch Rundfunk, Fernsehen und Film

Aktions-Leitsatz: Wir wollen über die Brücken von Rundfunk, Fernsehen und Film dem heutigen Menschen Ohr und Auge für die weltmissionarische Aufgabe öffnen.

3. durch Missions-Ausstellungen

Aktions-Leitsatz: Wir wollen die missionarische Weltaufgabe von Stadt zu

---

[1] Das einleitende Kurzreferat hielt der Berichterstatter selbst: «Der ewige Befehl in der heutigen Zeit», veröffentlicht in «Weltmission» (Einsiedeln), Päpstliches Werk des hl. Apostel Petrus, 2. Halbjahr 1956, 29—33 (Anm. d. Red.).

Stadt in Missionsausstellungen anschaulich machen, um dadurch Helfer der Missionen in der Heimat und Missionsberufe zu gewinnen.

4. durch die Ausweitung der Caritas

Aktions-Leitsatz: Wir wollen die Kraft einer «weltweiten» Caritas für die Missionsländer fruchtbar machen.

5. durch die Schärfung des Missionsgewissens bei allen Katholiken über die Zahl der bisherigen Missionsfreunde hinaus

Aktions-Leitsatz: «Jeder Christ ein Missionar!» (Pius XI.)

6. durch den Einsatz von Laien aus der Heimatkirche beim Aufbau der Missionskirchen

Aktions-Leitsatz: Wir wollen uns tatkräftig um den Einsatz von ausgewählten und gut vorbereiteten Laien für die Missionsfelder bemühen.

7. durch apostolische Arbeit unter den Studenten aus Missionsländern

Aktions-Leitsatz: Aus christlicher Verantwortung wollen wir in gemeinsamem Einsatz von Hierarchie, katholischen Organisationen und Familien mit Takt und apostolischem Mut die schon angelaufenen Initiativen entwickeln.

Das ganze Programm war wesentlich auf die Missionspropaganda ausgerichtet und hatte mit Missionswissenschaft an sich wenig zu tun. Und doch wurde mehrmals darauf hingewiesen, daß die Missionspropaganda heute der Missionswissenschaft nicht mehr entraten könne, vor allem, um den falschen Romantismus endlich aus dem Missionsschrifttum auszumerzen (unwissenschaftliche Besprechungen empfehlen oft Missionsbücher, die von der Jugend selber nicht mehr ernst genommen werden), um durch objektive Information das Missionsinteresse in weite Kreise zu tragen (die KNA hat im Lauf von 2 Jahren die Missionsnachrichten in den Zeitungen um 280 % gesteigert!), und um die richtigen Motive und Ziele der Missionstätigkeit immer wieder klar aufzuzeigen. Man mußte sich von einem japanischen Laien diesbezüglich die Anklage gefallen lassen, er hätte einmal sagen hören: «Wir müssen Asien christlich machen, sonst ist es für Europa verloren.» Worauf er mit Recht erklärte: «Wenn alle Kontinente für Europa verloren gehen, wenn sie nur für Gott gewonnen werden! Man setzt Europa mit christlich gleich und vergißt, daß schließlich das Christentum nicht in Europa entstanden ist.»

2. Missio. Katholische Missionsausstellung

Die katholische deutsche Missions-Wanderausstellung war zum Katholikentag nach Köln gekommen. Es war das die vierte Stadt. Bis dahin hat man schon 200 000 Besucher gezählt. Dazu hatte man noch 100 000 durch zusätzliche Veranstaltungen erfaßt. Sehr erfreulich war es zu hören, daß die westdeutsche Regierung den 25 000 Katholikentag-Besuchern aus der Ostzone neben andern Vergünstigungen auch eine Eintrittskarte für die Missio in die Hand gab, damit diese da etwas die Weltkirche erleben konnten. Viele hätten dabei Tränen vergossen.

Für die technische Gestaltung hat die Missio vieles von der schweizerischen Messis übernommen, was P. Dr. Urban Rapp OSB, der die künstlerische Leitung innehatte, offen anerkannte. Inhaltlich ist sie vom thematischen Aufbau der Messis insofern abgegangen, als sie die Missionsprobleme und -aufgaben nicht irgendwie ins Allgemeingültige erhebt, sondern sie im lokalen Kolorit beläßt. Das hat sicher viele Vorteile, kann aber die Gefahr einer öftern Wiederholung und einer gewissen Langatmigkeit nicht vermeiden. So hat der Besucher nach der langen Abteilung «Afrika» bereits einen Einblick in alle wichtigen Missionsprobleme gewonnen. Die andern Kontinente zeigen gewiß wieder manche neue

Aspekte, aber im großen und ganzen bleiben es doch die gleichen Probleme. Jedenfalls ist auch hier das Schwergewicht bewußt vom Exotischen, Gegenständlichen auf das Problematische verlegt worden und so ist die Missio eine künstlerisch hochstehende und inhaltlich äußerst reiche Schau der Missionswelt [2].

3. Uraufführung des Filmes: Ein Mann für Afrika

Die Päpstl. Missionswerke von Deutschland waren dafür besorgt gewesen, den Film «Un Missionnaire» mit deutschem Text zu synchronisieren, und am Katholikentag in Köln begann er seinen Lauf durch die deutschen Cinémas. Das Nähere über diesen von französischen Filmschauspielern unter der Regie von M. Cloche und unter der Mitarbeit von P. Berthier CSSp gespielten Film ist ja schon bekannt. Wir möchten nur ein Wort zum Grundproblem sagen. Der junge P. Maurel glaubt, alles besser zu wissen, rennt sich den Kopf ein, zerbricht an seinem Missionsberuf und kommt erst nach langen Krisen auf seinem Krankheitsurlaub zur innern Reife und zum Glauben, daß er doch «ein Mann für Afrika» sei. Es ist im Grund das Generationenproblem, das hier dargestellt wird, und das in der Mission noch akuter sein wird als in der Heimat, da dort noch größere situationsbedingte Gegensätze entstehen: die jungen, idealen, idealistischen Missionare, und die an der afrikanischen Wirklichkeit erprobten und oft auch irgendwie zermürbten Männer. Es ist eben deshalb eine in Missionskreisen immer noch ziemlich verbreitete Auffassung, man solle den jungen Missionaren nicht zum voraus den Kopf voll machen mit «Missionswissenschaft», daß sie glauben, schon mehr über Afrika zu wissen als die Veteranen. Die Missionswissenschaft leidet immer noch etwas unter dieser ablehnenden Haltung von seiten der Praxis. Und doch wäre es gerade heute äußerst verhängnisvoll, junge Missionare weiterhin unbeschwert von jeglicher systematischen missionswissenschaftlichen Vorschulung einfach einzusetzen. Der Schluß, den man aus der aufgeworfenen Problemstellung ziehen soll, ist der: die Missionswissenschaft soll noch mehr auf die Praxis ausgerichtet sein *und* neben der wissenschaftlichen Bildung soll auch die Persönlichkeitsformung des jungen Missionars sehr betont werden, daß er mit der nötigen Klugheit und der nötigen Ehrfurcht sich ins Missionswerk Afrikas einschalte.

Betreff des Inhaltes hörte man die Bemerkung, der Film sei irgendwie veraltet, da sich die ganze Geschichte in den guten alten Buschstationen abspiele. Wir glauben, daß diese Kritik etwas einseitig ist. Gewiß stellen die Städte heute ganz neue Probleme, und es wäre zu wünschen, nach diesem ersten Film dieser Art noch einen Ergänzungsfilm von den Stadtproblemen her zu bekommen. Aber neben den Städten bleibt doch das Landinnere immer noch das eigentliche Missionsfeld, und die Situation, die dieser Film schildert, ist die, welche die meisten Missionare auch heute noch antreffen. Eine Aussetzung ist allerdings zu machen: die Szene ganz am Anfang, wo P. Maupeou von einem Schwarzen mit dem Speer durchbohrt wird, ist unglücklich. Das verstärkt wieder die Auffassung, die allzu viele Leute immer noch haben, die einem heimkehrenden Missionar als erstes die Frage stellen: «Sind die Neger immer noch wild?» Diese Auffassung sollte man endlich aus den Köpfen heraus bringen.

So hat der 77. deutsche Katholikentag auf verschiedene Weise mitgeholfen, das Bewußtsein zu wecken, daß in der Heimat und Mission die eine Kirche am Werk ist, die alle Völker umspannt und vereint, die das Zeichen Gottes unter allen Völkern ist.

---

[2] Vgl. Missio. Zweite, erweiterte Auflage. 64 + 32 Seiten. Gibt einen Überblick über die deutschen Missionsgesellschaften und eine reich bebilderte Führung durch die Ausstellung. Herausgegeben vom Kath. Missionsrat, Aachen, Hermannstraße 14.

I. Internationaler Kongress schwarzer Schriftsteller und Künstler, Paris, 19. bis 23. September 1956

Bericht von Dr. Johann *Specker*, SMB

Es sei gleich vorweggenommen, daß dieser Kongreß schwarzer Schriftsteller und Künstler auf Seiten der Missionskreise nicht die Beachtung gefunden hatte, wie er es verdient hätte. Es mag dabei ins Gewicht gefallen sein, daß der liturgische Kongreß in Assisi zu gleicher Zeit stattgefunden hatte und viele Missionare oder missionarisch interessierte Kreise glaubten, vom liturgischen Kongreß mehr zu profitieren. Und doch ist dem Pariser Kongreß große Bedeutung zuzumessen, kam doch die geistige Elite der gesamten schwarzen Welt zusammen, also alle jene Kreise, die einmal eine führende Rolle im Afrika von morgen spielen werden. Schon aus dem Programm war ersichtlich, daß auf diesem Kongreß nicht nur Fragen rein literarisch-künstlerischer Natur zur Sprache kommen würden.

Der Kongreß wurde organisiert von den Kreisen um «Présence Africaine» (Cf. NZM VII, 1951, S. 104) und im Amphithéâtre Descartes an der Sorbonne abgehalten. Es gab an diesem Kongreß offizielle und nicht-offizielle Teilnehmer. Die offiziellen Teilnehmer bildeten die Delegationen aus der gesamten schwarzen Welt, Afrika, Amerika und Europa, im Gesamten 70—80 Personen. Allgemein bedauert wurde das Fehlen der südafrikanischen Delegation mit Peter Abrahams. Die nicht-offiziellen Teilnehmer rekrutierten sich aus zur Zeit in Europa lebenden Schwarzen, vor allem Studenten, darunter auch eine ganze Anzahl einheimischer Seminaristen und Priester, aus Frankreich, Belgien und Italien (Rom), gegen 300 an der Zahl. Selbst in einzelnen offiziellen Delegationen (Angola, Nigerien, Haïti) fanden sich einheimische Priester. Weltanschaulich war so ziemlich alles vertreten: Christen, Mohammedaner, Heiden, Existentialisten und Kommunisten, doch war das katholische Element bei weitem überwiegend. Außer im Sektor Presse wurde der Kongreß nur von wenigen Weißen besucht (schätzungsweise etwa 10%). Täglich fanden zwei allgemein zugängliche Sessionen statt, während die offiziellen Delegationen am Abend «hinter geschlossenen Türen» verhandelten.

Der Kongreß wurde überlegen geleitet von *Alioune Diop* (Katholik), dem Redaktor der Zeitschrift «Présence Africaine» und präsidiert durch den 80jährigen Rektor der Universität Haïti, Dr. *Price Mars*. Eine organisatorische Schwäche zeigte sich darin, daß anfänglich den Referenten nicht eine bestimmte Zeit vorgeschrieben wurde, und als sich das schließlich als notwendig erwies, hielt sich kaum ein Sprecher an diese Zeit. Die Folge war, daß eine ganze Reihe von Referenten überhaupt nicht mehr zum Worte kam. Die Referate können in zwei Gruppen aufgeteilt werden. Eine erste Gruppe umfaßte jene Referate, die sich mit der afrikanischen Kultur, Literatur und Kunst befaßten. Diese Referate waren durchwegs gründlich, objektiv und sehr lehrreich.

Eine zweite Gruppe von Referaten befaßte sich mit Fragen der Kolonisation, Zivilisation, des Rassismus und des Christentums. Die meisten davon waren irgendwie einseitig, voll Ressentiment und antikolonialem Affekt, um nicht zu sagen fanatisch und revolutionär. Es sind dabei sehr scharfe Worte gefallen gegen die Kolonialmächte und auch gegen die christlichen Missionen (zum Teil berechtigt und zu einem großen Teil auch unberechtigt). Der negative Eindruck, der durch die Angriffe gegen die christliche Missionstätigkeit erweckt wurde, konnte nicht mehr ganz gut gemacht werden durch die gute und sachliche Erwiderung des einheimischen Priesters R. P. *Bissainthe* (Haïti). Man hörte nachher in den

Wandelgängen sagen: Er mußte eben so reden. Die Kirche, die er vertritt, verlangt das von ihm, aber er hat keine eigene Persönlichkeit mehr (il est complètement depersonalisé). Es würde hier zu weit führen und den Rahmen der Berichterstattung sprengen, wenn wir alle Referate und Referenten einzeln aufführen wollten. Sowohl die gehaltenen, wie auch die nicht gehaltenen Referate werden in den nächsten Nummern der Zeitschrift «Présence Africaine» (17, rue de Chaligny, Paris XII^{e}) erscheinen. Es sei nur noch versucht, einige allgemeine Eindrücke wiederzugeben.

In einem Punkt waren sich alle schwarzen Kongreßteilnehmer einig: Das Kolonialzeitalter ist vorbei. Die schwarzen Völker sind heute fähig, sich selbst zu regieren und unbevormundet von westlichen Kolonialmächten ihren eigenen Weg zu gehen. Das kam auch zum Ausdruck in Schlußresolutionen, in denen alle aufgefordert wurden, trotz politischer und weltanschaulicher Verschiedenheit, zusammenzuarbeiten, um Mittel und Wege zu finden zur Befreiung der schwarzen Völker vom Joche der Kolonialmächte. Diese Schlußresolutionen waren im übrigen gemäßigter formuliert, als man als unparteiischer Beobachter erwartet hätte. Das mag dem Umstand zuzuschreiben sein, daß sie von einem Katholiken, Jacques *Rabemananjara* (Madagaskar), verfaßt worden waren.

Weniger einig war man in Fragen der Akkulturation und Assimilation. Bei allen Bemühungen, die einheimische Kultur zu bewahren und zu fördern, wird man eben doch weitgehend auf die abendländische Zivilisation angewiesen sein. Aber wie weit soll man gehen auf die eine oder auf die andere Seite? Darauf konnte keine Antwort gegeben werden. Ausgleichend wirkten auf dem Kongreß die amerikanischen Delegierten. Die Referate der amerikanischen Neger waren im allgemeinen sachlicher und besonnener als jene der afrikanischen Kollegen. Im Schlußwort hatte sich Alioune Diop ebenfalls von einigen extremen Auffassungen einzelner Referenten distanziert. Der Kongreß sei nicht eine Kriegserklärung an Europa, sondern eine Einladung zu friedlicher Zusammenarbeit zum Wohle aller. Auf Seiten der Weißen wie der Schwarzen seien Fehler gutzumachen.

Am Schlusse wurde noch die Gründung einer internationalen Organisation zur Förderung der afrikanischen Kulturen bekannt gegeben. Abschließend kann gesagt werden, daß der Kongreß im großen und ganzen, von einem Zwischenfall abgesehen, in einer freundlichen Atmosphäre verlaufen ist, wenn auch nicht verkannt werden darf, daß Strömungen offenbar wurden, die zur Besorgnis Anlaß geben und die dazu angetan sind, Europa zu einer ernsten Gewissenserforschung aufzurufen. Besonders möchten wir Afrikamissionaren empfehlen, sich auf dem Laufenden zu halten, über das, was in diesen Kreisen vor sich geht.

Veröffentlichungen des «Centre d'Etudes Orientales» der Franziskaner in Kairo

Von Prof. Dr. Joh. *Beckmann* S. M. B.

Nachdem bereits früher auf die Gründung des «Centre d'Etudes Orientales» (Shareh el Bendaka N° 12, Mousky - Le Caire, Egypte) unter Leitung unseres geschätzten Mitarbeiters, P. Dr. Martiano *Roncaglia*, hingewiesen werden konnte (NZM 1954, 231), sind wir heute bereits in der Lage, über die ersten Veröffentlichungen dieses Institutes zu berichten. Das CEO legt nämlich bereits zwei wissenschaftliche Reihen vor, die «Studia et Documenta Orientalia» und «Coptica», beide von einer Güte und Gründlichkeit, die zu den größten Hoffnungen für die so erfolgreich begonnene Arbeit des neuen Studienzentrums der Franziskaner in Kairo berechtigen.

Die Reihe *«Studia et Documenta Orientalia»* beginnt mit einem Beitrag zur Islamkunde von Luigi *Leo*, Riflessi religiosi dell'Islam in mille e una notte (94 pp., Cairo, 1955). Heft 2 der Sammlung ist bereits einer Periode der ruhmreichen Geschichte der Kustodie vom Hl. Lande gewidmet. Aus dem reichen Briefschatz des Kustoden P. Paolo Volpini legt P. Celestino *Piana* OFM eine mit vielen Einzelzügen bereicherte Übersicht der Jahre 1762—1767 vor (La Custodia di Terra Santa negli anni 1762—1767, 50 pp., Cairo, 1956). In diesen Jahren zählte die Kustodie in 23 Niederlassungen durchschnittlich 52 Missionare. Von besonderem Interesse sind sodann die Ausführungen über das Verhältnis des Kustoden zu den Vertretern der abendländischen Mächte, speziell zur Protektionsmacht Frankreich. Ein ausführliches, wörtlich wiedergegebenes Schreiben des P. Paolo von 1763 bringt eine Fülle kleinlicher Streitfragen, besonders um liturgische und finanzielle Vorrechte, die ein eigenartiges Schlaglicht auf das französische Protektorat im Hl. Lande werfen. — Im Heft 3 beschreibt P. Agustin *Arce* OFM (Hechos Sacrílegos en el Sepulcro de Christo 1757, 35 pp., Cairo, 1956) die schmerzlichen Ereignisse des Jahres 1757, da in der Nacht des Palmsonntags (2./3. April) die Franziskaner beim Hl. Grab mit ihren katholischen Gläubigen von einer aufgewiegelten Volksschar der Griechisch-Orthodoxen überfallen und mißhandelt wurden. Außer dem riesigen Sachschaden, der bei dieser Gelegenheit den Katholiken zugefügt wurde, hatte das Ereignis durch die Prozesse vor türkischen Gerichten zur Folge, daß wertvolle, bisher Jahrhunderte lang besessene Vorrechte den Franziskanern, bzw. Katholiken verloren gingen. Zu den bisher bekannten Quellen fügt der Verfasser vier neue aus Jerusalemer Archiven hinzu, die im spanischen Wortlaut mitgeteilt werden. — Im nächsten Heft (4) sucht der holländische Franziskaner P. Arnulf *Camps* (An unpublished Letter of Father Christoval de Vega SJ ... 18 pp., Cairo, 1956) an Hand eines Briefes von P. Christoval de Vega SJ vom 2. XII. 1593 (aus dem Archiv der Gesellschaft Jesu in Rom) zwei für die alte Moghul-Mission wichtige Fragen zu klären, nämlich die Ursachen für den plötzlichen Abbruch des zweiten Missionsversuches von 1591 und die religiöse Haltung Akbars. Dieser hatte nach dem Wortlaut des genannten Briefes gerade in diesen Jahren sich ganz vom Islam losgesagt und war im Begriff, eine eigene Religion, eine Art Sonnenkult, aufzubauen. Zu diesem Zweck sollten neben Vertretern anderer Religionen auch Jesuitenmissionare seinen religiös-politischen Zwecken dienen. So gerieten die 1591 gesandten Jesuiten in einen nicht geringen Gewissenskonflikt, den sie nur durch möglichst schnelle Aufgabe der Mission — auch gegen den ausdrücklichen Befehl der Obern in Goa — lösen zu können glaubten.

Die zweite Reihe, *Coptica*, wird mit einer gründlichen Arbeit aus der Schule des verstorbenen Msgr. G. Graf von Julius *Assfalg* eröffnet: Ordnung des Priestertums, ein altes liturgisches Handbuch der koptischen Kirche (168 S., Le Caire, 1955). Der Verfasser bietet zunächst den arabischen Text einer von Msgr. Graf 1926 in der Bibliothek des koptischen Patriarchates zu Kairo entdeckten Handschrift, dann folgt eine deutsche Übersetzung nebst reichen Erklärungen in den Anmerkungen. Zum Schluß untersucht der

Autor die Fragen nach Entstehung und Verfasser der abgedruckten Handschrift und kommt dabei zur Folgerung, daß das Werk «in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Ägypten von einem nicht mit Namen bekannten monophysitischen Kopten in arabischer Sprache abgefaßt» wurde (S. 162). Der reiche Inhalt des Werkes interessiert die Geschichte der Liturgien, die Dogmengeschichte, aber gleichzeitig auch jeden, der sich mit den religiösen Verhältnissen des Nahen Ostens, speziell Ägyptens, befaßt, da es einen wertvollen Einblick in das innere Gefüge der koptischen Kirche vermittelt.

Im zweiten Heft der Sammlung untersucht P. Gabriel *Giamberardini* OFM die Stellung der orthodoxen koptischen Kirche zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens (L'Immaculée Conception dans l'Eglise Egyptienne, 18 pp., Le Caire, 1955 — ein Separatdruck aus der Zeitschrift «Proche-Orient Chrétien», Jerusalem, 1954, 291 bis 308). Nach Darlegung der Lehren koptischer Theologen, der Liturgie, der Überlieferung und gegenwärtigen Praxis kommt er zum Schluß, daß die koptische Kirche die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens von jeher, wenigstens implicite, gelehrt habe, ohne sich allerdings über die genaue Fragestellung des Dogmas Rechenschaft zu geben.

Eine besondere Freude für Freunde des Nahen Ostens dürfte das dritte Heft der Sammlung sein: *Pachomiana.* Commémoration du XVI^{e} Centenaire de St Pacôme l'Egyptien (348—1948) (126 pp., Le Caire, 1955). Im Jahre 1948 fanden in Alexandrien und Kairo zu Ehren des hl. Pachomius große Feiern statt (Vgl. NZM 1951, 81), die sich von andern dieser Art dadurch unterschieden, daß erstmals in der Geschichte Ägyptens die Vertreter aller christlichen Konfessionen, der orthodoxen, unierten, protestantischen und katholischen zusammenfanden, um, wie es der Vertreter der anglikanischen Kirche aussprach «to bear our common witness to our common Christian heritage» (p. 112). Daher ist es zu begrüßen, daß nicht nur die wissenschaftlichen Referate über den Heiligen und seine Wirksamkeit veröffentlicht wurden, sondern auch der ausführliche Bericht des Sekretärs der Pachomius-Feiern, P. Giulio Basetti-Sani OFM, über das Werden, die Entfaltung und das vielfache Echo dieser interkonfessionellen Feierlichkeiten.

Wie aus dieser kurzen Analyse der bisher erschienenen Publikationen des CEO hervorgeht, schließen sich diese ganz und gar dem historischen Rahmen der ehrwürdigen Kustodie vom Hl. Lande an. Sowohl der Islam wie auch die verschiedenen orthodoxen Kirchen, die den Gegenstand Jahrhunderte alten Mühens bildeten und bilden, treten auch in den Interessekreis wissenschaftlicher, speziell historischer, Forschung.

Omaechevarria, Ignacio, OFM: *Rex Gentium.* 420 pp. Secretariado Diocesano de Misiones, Bilbao 1955.

Der Autor bietet in diesem Buch eine ganz eucharistisch orientierte, aber doch mehr volkstümliche Missionstheologie. Ausgehend von den internationalen eucharistischen Kongressen wird die eucharistische Gegenwart missionstheologisch ausgewertet: Der König der Könige — der treue und wahrhaftige Zeuge — der Hohepriester — der Erlöser der Welt — das Haupt des mystischen Leibes — das Weizenkorn das Frucht bringt — das Unterpfand des ewigen Lebens. Dabei erweist sich der Verfasser als außerordentlich gründlicher Kenner der Hl. Schrift sowohl des AT und des NT wie auch der wissenschaftlichen und populären Missionsliteratur. Die theoretischen Ausführungen werden immer wieder durch recht anschauliche Beispiele aus den Missionsländern illustriert. Das Buch eignet sich darum vorzüglich zur Auswertung in der Missionskatechese und Missionspredigt. Zu diesem Zwecke dürfte es auch in erster Linie geschrieben worden sein.

Specker

Rétif, R. P. André, S. J.: *Pauvreté Spirituelle et Mission d'après le Père Libermann.* 204 Seiten. Edition Spes, Paris. Francs 330.

Dieses Buch von hoher Aktualität weist aus Leben und Lehre Libermanns nach, daß nur die Geisteshaltung jener, die der Herr als die Armen im Geiste bezeichnete, einen guten Missionar bilden und ihn auf die Dauer erfolgreich wirken lassen kann. — Mit großer Gründlichkeit zeigt Rétif auch, wie Gott durch rassische (Jude), regionale (Elsässer), biologische (Statur, Epilepsie), materielle (Bettelarmut) und geistige (Bücher und Seelenführer) Bedingungen Libermann zum Armen im Geiste geformt hat. (I. Kap.) Nach den neuesten Ergebnissen der Exegese entwickelt der Verfasser den biblischen Begriff der Armut im Geiste und zeigt auf, wie sie sich im Leben Libermanns gegenüber Gott, sich selbst und dem Nächsten auswirkte. (II. Kap.) Er legt ferner dar, wie die Armut im Geiste bei Libermann und seiner Genossenschaft, den Spiritanern, das Fundament der Spiritualität ist und wie Libermann andere anleitet, durch Gebet und konsequente Übung sich diese hohe Geisteshaltung zu erwerben, wie er aber auch in kluger Weise vor Übertreibungen und Abwegigkeiten warnt. (III. Kap.) Erst das letzte Kapitel wendet die in den drei vorausgegangenen erzielten Erkenntnisse auf das Missionarsleben an und zeigt die besonders dringliche Bedeutung der Armut im Geiste für unsere Zeit, in welcher der Missionar oft ein Verfolgter, meist aber nur noch ein Geduldeter und Helfer des einheimischen Klerus ist. Man gewinnt den Eindruck, daß der Verfasser die beschriebene Haltung weithin selbst verwirklicht und daß ihm hier ein geistig und geistlich gültiges Werk gelungen ist, für das ihm jeder Missionar aber auch jeder Seelsorger dankbar sein muß.

Anton Loetscher

Documentação para a historia das Missões do Padroado Português do Oriente, coligada e anotata por António da Silva Rego. Índia. 8.° Vol. (1560—1561). Agência Geral do Ultramar. Lisboa, MCMLII. XXVIII + 537 pp.

Ein Band von beinahe 600 Druckseiten mit 81 Nummern umfaßt nur zwei Jahre indischer Jesuitenmissionsgeschichte. Allerdings war es eine Zeit der methodischen Entscheidungen beim Beginn der Hochblüte des Wirkens der Gesellschaft Jesu in Indien. Zugleich war auch die Entfaltung der Missionskorrespondenz und Missionsberichterstattung auf einem gewissen Höhepunkt. Ein guter Teil dieser Briefe sind schon bald nach dem Erscheinen in Europa veröffentlicht worden, meist jedoch lateinisch und jeweils wesentlich gekürzt und purgiert. So hat die vorliegende Publikation großen Wert, inhaltlich wie formell, für die Mission in Indien wie für den Kulturstand dieses Landes in jener Zeit, etwa ein Jahrhundert nach Beginn der portugiesischen Patronatsmission. Die Patres Gonçalo da Silveira und Henriques sind führende Missionare neben einer

Anzahl weniger bekannter Patres. Eine ganz bedeutende Rolle spielen die Kleriker der Gesellschaft (irmãos). Die Probleme der Brahmanen-Bekehrung, der Gewinnung ganzer Kasten; die Betreuung der Spitäler, ärztliche Mission, Unterstützung der Katechumenen und Neuchristen; gewaltsames Vorgehen der Portugiesen gegen solche, die der Christianisierung Widerstand leisteten, durch Zwangsarbeit oder Landesverweisung, mengt sich unter das religiös-eifrige Wirken der Glaubensboten. Die Spannweite der Unternehmungen reicht über Indien hinaus: Versuche in Ostafrika, in Ormuz, in Japan zeugen von rastlosem Unternehmungsgeist. Prunkvolle Tauffeiern in Goa, bei denen die Katechumenen Taufkleider von der Mission erhalten; primitive Anfänge im Neuland; schwierige Versuche in Äthiopien: über alles wird ausführlich, reichlich, bildhaft berichtet, so daß wir uns zuweilen wundern müssen, wie die Jesuiten nur Zeit hatten, neben der Missionsarbeit so viele Relationen zu schreiben. Besonders die Briefe von Fr. Luís Froís sind erstaunlich lang — er war so eigentlich Berufschronist — besonders wenn man sie mit den gekürzten Ausgaben vergleicht, die dann in Europa erschienen. Beispielsweise umfaßt sein Brief vom 8. Oktober 1560 die Druckseiten 204—228. Natürlich kommen auch die Vorlesungen zur Sprache, die von den Jesuiten in Goa gehalten wurden. Das Verhältnis zu den Dominikanern und anderen Orden war offenbar ein gutes. Vom Islam heißt es, er treibe noch mehr Missionsarbeit als «wir» (p. 192). Der Band ist wieder ein Dokumentenschatz für die indische Mission, der reiche und vielfältige Aufschlüsse gibt. Kilger

Laures, P. Johannes, S. J.: *Geschichte der katholischen Kirche in Japan.* 196 S. Steyler Verlagsbuchhandlung 1956.

Bereits 1954 erschien diese kurze Kirchengeschichte Japans auf Englisch in Tokyo (cf. die Besprechung NZM XI, 1955, 151). Ihr Erscheinen im deutschen Urtext macht sie nun auch weiteren Kreisen zugänglich. Es ist zu begrüßen, daß bei dieser deutschen Ausgabe der Text durch zahlreiche Untertitel viel stärker aufgegliedert wurde, so daß schon die bloße Lektüre des Inhaltsverzeichnisses einen guten Überblick bietet und den Wegfall des Namen- und Sachregisters, das der englischen Ausgabe beigegeben war, verschmerzen läßt. Der berühmte Hieizan ist dabei freilich an einer Stelle aus Versehen zum Familiennamen des guten Bruder Lorenz geworden. Der Autor hat den statistischen Angaben über den neuesten Stand der Japan-Mission nun auch noch die Ergebnisse der Statistik von 1955 beigefügt. Dabei hat sich in diesem Abschnitt auf Seite 195 ein sinnstörender Druckfehler eingeschlichen, indem das Direktorium von 1951 irrtümlich mit 1941 datiert wurde, worauf der Leser aber wohl im Zusammenhang selber aufmerksam werden dürfte. Das äußere Gewand des Büchleins wurde vom Verlag sehr handlich und geschmackvoll gestaltet, doch wäre auch der Nichtfachmann, für den es ja in erster Linie geschrieben ist, für eine, wenigstens einfache, Kartenskizze der Japan-Mission sehr dankbar gewesen. M. Blöchliger SMB

Ceccherelli, P. Claudio, OFM: *El Bautismo y los Franciscanos en Mexico* (1524—1539). 99 pp. Thesis ad Lauream (Pars dissertationis). Pontificio Instituto Cientifico Misionero de Propaganda Fide. Estratto da «Missionalia Hispanica» Nr. 35, Madrid 1955.

Vorliegende Arbeit ist ein Auszug aus der Dissertation, die der Verfasser im Jahre 1954 am wissenschaftlichen Missionsinstitut der Propaganda vorlegte. Im Vorwort schreibt der Verfasser, daß er sich bewußt sei, daß er nicht als erster über den Gegenstand schreibe, daß aber seine Vorgänger sich begnügt hätten, den allgemeinen Stand der Frage darzulegen ohne Lösungen zu suchen oder auf die Durchleuchtung der Gründe und der Beweisführung einzugehen, die beide Parteien zum Beharren auf ihren Standpunkten veranlaßten (8 f). Abgesehen davon, daß der Verfasser die Dissertation des Rezensenten (die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert) nicht kennt, obwohl diese schon 1953 im Druck erschienen war, aber auch schon vorher als Manuskript an der Propaganda zugänglich gewesen wäre, sei zugestanden, daß P. Ceccherelli sich fleißig bemühte, neues Material zum mexikanischen Taufstreit beizubringen. Es gelang ihm, im Indias-Archiv zu Sevilla eine Reihe von bisher unbekannten Dokumenten, die im Anhang wiedergegeben werden, aufzufinden, die zum Verlauf des Taufstreites

neue Gesichtspunkte bringen, wie die Behandlung der Tauffrage auf dem Konzil von Mantua, die Darlegung des Streites vor dem Indienrat durch Fr. Juan de Almazán und die Ernennung des Augustiners Fr. Juan de Oseguera zum Prokuratoren durch Zumárraga, die aber weder zur Ursache des Streites noch zur endgültigen Lösung wesentlich Neues bieten. So fragen wir uns letztlich, ob es der Mühe wert war, eine Verteidigung und Rechtfertigung der franziskanischen Taufpraxis zu schreiben, deren Berechtigung heute niemand bezweifelt, die durch die Bulle «Altitudo» von Paul III. und die mexikanische Junta von 1539 für die Vergangenheit sanktioniert und trotz der Neuregelung durch die Bulle «Altitudo» und die genannte Junta bald weiterhin mehr oder weniger stillschweigend geduldet worden war. Specker

Gicklhorn, Josef und Renée: *Georg Joseph Kamel* S. J. (1661—1706), Apotheker, Botaniker, Arzt und Naturforscher auf den Philippineninseln (Veröffentlichungen der Internationalen Gesellschaft für Geschichte der Pharmazie, N. F., 4), 124 S. Eutin (Holstein), 1954.

Der Jesuitenbruder G. J. Kamel (geb. 1661 in Brünn, Mähren, gest. 1706 in Manila, bekannt durch die nach ihm benannte «Kamelie») gehört in die Reihe der Missionare, die durch ihre Tätigkeit nicht nur der Mission, sondern auch der Wissenschaft bedeutende Dienste geleistet haben. Vorliegende Monographie wird gerade auch von Freunden der Missionsgeschichte umso freudiger begrüßt werden als sie von naturwissenschaftlichen Fachleuten herrührt und damit der botanischen, zoologischen, pharmazeutischen und medizinischen Tätigkeit eines bescheidenen Missionsbruders wirklich gerecht wird. Über die Beschreibung und Würdigung der naturwissenschaftlichen Tätigkeit Br. Kamels hinaus haben sich die Verfasser zudem bemüht, alles erreichbare, gedruckte und ungedruckte Quellenmaterial zur Abrundung seines Lebensbildes heranzuziehen. Bedauerlich ist, daß ihnen das grundlegende bibliographische Werk zur Missionsgeschichte, Rob. Streit, Bibliotheca Missionum, Vol. V (Aachen, 1929) entgangen ist, zumal S. 322 f bereits eine Bibliographie der Werke Kamels geboten wird, die mit der ihrigen weitgehend übereinstimmt. Die S. 22 genannte Universität war nicht eine Gründung der Jesuiten, sondern der Dominikaner. — Die Frage, wie die jetzige Löwener Sammlung der Zeichnungen Kamels in die Hände der französischen Botanikerfamilie de Jussieu gelangte, hätte vielleicht noch eine weitere Klärung gefunden an Hand der Arbeit von H. Bernard-Maitre SJ, Un correspondant de Bernard de Jussieu en Chine. Le Père Le Chéron d'Incarville (Archives internationales d'Histoire des Sciences, II, 1949, 333—362, 692—717, und separat Editions Cathasia, Paris), bzw. durch die dort verzeichnete Literatur. Doch — alles in allem — stellt diese Monographie eine wirkliche Bereicherung unserer missionsgeschichtlichen Kenntnisse dar. Wie stark die Verfasser selbst von der Lebensarbeit eines Missionsbruders beeindruckt sind, zeigen die beherzigenswerten Worte ihres Vorwortes: «Die Wissenschaftsgeschichte hat bisher viel zu wenig ein schlechthin unausschöpfbares Quellenmaterial beachtet, das in den Briefen und Berichten jener Missionare und ihrer Helfer liegt, die in fernen Ländern als Kulturpioniere wirkten, durch ihr Wissen, ihren Eifer und ihre gute Beobachtungsgabe den Naturwissenschaften und der Medizin mit allen ihren Sondergebieten die größten Dienste geleistet haben. Es sind Männer, die jedem Stand zur Ehre gereicht hätten und es ist ein Vor- und Fehlurteil, wenn man die verschiedenen Missions- und Ordensberichte viel zu wenig auch wissenschaftlich benützt und wertet.» (S. 8.) Beckmann

Baer, Kurt: *Painting and Sculpture at Mission Santa Barbara.* 244 pp. Academy of American Franciscan History, Washington, 1955.

Die franziskanische Ordensniederlassung Santa Barbara ist noch heute eines der ehrwürdigsten Altertümer der alten Franziskanermission in Kalifornien. Der Verfasser der vorliegenden Arbeit, Kunsthistoriker an der Universität von Santa Barbara, sucht in Text und Abbildungen alles zusammenzufassen, was an künstlerischen Werken, zumal der älteren Zeit, in die Gegenwart gerettet wurde. Infolge der Gewalttaten der mexikanischen Regierung gegen die Missionen, zumal von 1821 bis 1846, der Zerstörung, Beraubung und Plünderung von Kirchen und Klöstern in Kalifornien, sind nur wenige Bilder und Skulpturen erhalten, welche die ersten Missionare, Junipero Serra, seine

Gefährten und Nachfolger von Mexiko mitbrachten. Umso freudiger wird der Missionshistoriker die sorgfältige Bestandaufnahme der Reste begrüßen, die hier in 151 Abbildungen vorgelegt werden. Darüber hinaus bemüht sich aber der Verfasser, soweit die Quellen es gestatten, auch die Herkunft der beschriebenen Kunstwerke festzustellen, wobei immer wieder besonders der mexikanische, bzw. spanische Einschlag hervorgehoben wird. Ja, bei einzelnen Werken (S. 165, 206, 209) kann er sogar auf Indianer als mutmaßliche Künstler hinweisen. Da insbesondere die älteren Werke in erster Linie im Dienste der Glaubensverkündigung standen, lassen selbst die spärlichen Reste noch wertvolle Schlußfolgerungen auf die Missionsmethode der Franziskaner in Kalifornien zu, so daß dieses prächtig ausgestattete Werk eine wertvolle Ergänzung der literarischen Quellen bietet. Wir hoffen zuversichtlich, daß es auch andere Forscher zu ähnlichen Arbeiten anregt, um in Zentral- und Südamerika den Spuren der künstlerischen Tätigkeit der Missionare — soweit sich solche noch erhalten haben — nachzugehen. Beckmann

Roeykens, P. A., OFMCap.: *Les débuts de l'œuvre Africaine de Léopold II (1875—1879).* 447 pp. Académie royale des Sciences coloniales. Bruxelles 1955.

Der Verfasser, seit vielen Jahren Missionar im Kongo, geht in diesem Werk der Vorgeschichte des «unabhängigen Kongo-Staates» nach. Er befaßt sich mit der Frage: Wann begann sich Leopold II. mit Afrika zu beschäftigen und wie ist es ihm gelungen, seine geheimen Pläne ohne den Verdacht anderer Nationen zu erwecken, erfolgreich zu Ende zu führen? Für die Anfänge fehlen die historischen Dokumente weitgehend, da diese vermutlich auf Veranlassung des Königs verbrannt worden waren. Der Verfasser ist sich deshalb voll bewußt, daß seine Ausführungen weitgehend hypothetischen Charakter haben. Immerhin ist es ihm gelungen, eine Menge bisher unbekannten Quellenmaterials ans Tageslicht zu fördern, so daß seine Hypothesen einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erhalten. Der Ablauf der Ereignisse, wie der Verfasser ihn schildert, ist sehr glaubwürdig und wird nun der Öffentlichkeit zur weiteren Diskussion vorgelegt. Neuestens hat der Autor in einer noch unveröffentlichten Arbeit seine vorliegenden Ausführungen bereits wieder verbessert und ergänzt (Cf. O. Lowers.-Rapport sur le manuscript du R. P. A. Roeykens, intitulé: «Le dessein africain de Léopold II» in «Bulletin des Séances» 1955, 6 p. 899 und L. Guebels ebd. p. 989 f.). Missionarische Belange werden im vorliegenden Buch nicht berührt. Specker.

Charles, Pierre S. J.: *Etudes Missiologiques.* (Museum Lessianum, Section Missiologique, 33.) 434 pp. Declée de Brouwer, Bruges, 1956.

Dieser umfangreiche Band dürfte die wohl beste und pietätvollste Ehrung des 1954 verstorbenen belgischen Missionswissenschaftlers sein, die sich Freunde und Schüler denken konnten. Eingeleitet durch eine knappe Würdigung seines Lebens und Wirkens aus der Feder seines Nachfolgers P. J. Masson SJ und abgeschlossen durch eine Bibliographie seiner Werke, bietet er die wesentlichen Arbeiten P. Charles' zu Missionsfragen, die früher als Artikel oder Vorträge erschienen sind und vielfach schwer zugänglich waren (ich erinnere nur an die Arbeiten im Bull. des séances des belgischen Kolonialinstitutes, in der Revue internationale du Travail, in Zaïre etc.). Diese Arbeiten umfassen vor allem die Beiträge zur grundlegenden und praktischen Missionslehre (speziell auch die größeren aus der Nouvelle Revue Théologique), ferner zur Missionslage und -problematik Afrikas und endlich zu andern Missionsthemen. Zum Glück hat der Herausgeber der Versuchung widerstanden, Auszüge aus den Werken P. Charles' vorzulegen. Jeder Beitrag wird voll und ganz mit genauer Quellenangabe abgedruckt. Dazu werden fünf Beiträge erstmals in diesem Sammelband veröffentlicht. Auf diese Art und Weise ist — abgesehen von der Ehrung des Verstorbenen — ein Doppelziel recht glücklich erreicht worden, denn erstens wird ein umfassender Querschnitt durch die weltweiten und kühnen Ideen und Interessen des Verstorbenen geboten und zweitens bilden die einzelnen Beiträge auch in sich Bausteine zur Missionswissenschaft von bleibendem Wert. Dankbar wird daher der Missionsfreund diesen Band unter die Werke einreihen, die er immer wieder mit Nutzen und Anregung zu Rate ziehen wird. Schade, daß kein Register den reichen Inhalt erschließen hilft. Beckmann

Lehmann, Dr. theol. Arno: *Es begann in Tranquebar.* Die Geschichte der ersten evangelischen Kirche in Indien. 353 S. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin (1955).

Diese Schrift, die 1955 unter dem Titel «It began at Tranquebar. The history of the first Protestant Church in India» (Christian Literature Society, Madras) und 1956 auch in einer schwedischen Ausgabe erschien, ist eine schlichte Festgabe zum 250jährigen Bestehen der lutherischen Missionstätigkeit in Südindien. 1706 waren nämlich die ersten zwei evangelischen Missionare Heinrich Plütschau und Bartholomäus Ziegenbalg im damals dänischen Tranquebar gelandet. Das war der Anfang der dänisch-halleschen Mission, des ersten eigentlichen Missionsunternehmens des Protestantismus, das vom dänischen Königshaus angeregt und vom Missions-Kollegium in Kopenhagen geleitet wurde, aber seine geistig-geistliche Heimat im pietistischen Halle A. H. Franckes hatte. — Unter Heranziehung des reichen und teilweise noch nicht veröffentlichten Quellenmaterials schildert uns der Verfasser die Geschicke und vor allem die Grundhaltung und Arbeitsweise dieser Mission. Ihr eigentlicher Anreger und Begründer war Ziegenbalg, der durch seine Sprachstudien, Bibel- und Liederübersetzungen, Religionsforschungen und Missionsmethode die Entwicklung für die spätere Zeit voraus bestimmt hatte. Von Anfang an wurde dem Apostolat durch Schule und Literatur große Bedeutung beigemessen, aber auch die direkte Seelsorge durch persönlichen Kontakt und Katechismusunterricht wurde eifrig gepflegt. Besondere Beachtung verdient die Lösung der Kastenfrage, in der man einen Mittelweg zwischen gänzlicher Anpassung und totaler Ablehnung zu beschreiten suchte (100—106). Obwohl man konfessionell am lutherischen Standpunkt festhielt, gab es schon Ansätze zu einer gewissen «ökumenischen Zusammenarbeit, besonders mit der Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts und der Society for the Promotion of Christian Knowledge (nicht «Propagation», wie L. S. 172 schreibt). Ebenso treffen wir hier bereits die ersten Laienmissionsärzte an, mit denen man zwar nicht gerade glückliche Erfahrungen machte (174—186). Aber dem Verfasser geht es ja nicht darum, ein missionarisches Idealbild zu zeichnen, sondern die Wirklichkeit mit ihren Licht- und Schattenseiten. Das gilt sowohl von den Missionaren selbst als auch von der Hilfe, die sie von der Regierung und Heimat erhielten, bzw. nicht erhielten. Davon zeugt vor allem die beständige Geldnot, für die die Missionare eben doch einen zu kostspieligen Missionsbetrieb aufbauten. Den katholischen Missionswissenschaftler wird es vor allem interessieren, zu wissen, daß auch in der lutherischen Mission während des ganzen 18. Jahrhunderts neben dem Tamil das Portugiesische als Missionssprache benützt wurde; ein weiterer Beweis für den tiefen Einfluß, den die portugiesische Kolonisation hinterließ. — Den ersten Pionieren folgten im Lauf der Zeit noch weitere 54 Missionare, die das angefangene Werk fortsetzten und nach Möglichkeit ausdehnten. So entstanden neben Tranquebar Stationen in Porayar, Madras, Cuddalore, Nagapattinam, Tanjore, Tirutschinapally (Tiruchi), die aber alle mit der Zeit an die englische Mission übergingen. Diese Arbeit wäre unmöglich gewesen ohne die Mithilfe der einheimischen Lehrer, Katecheten und Pastoren. Die Zahl der letzteren belief sich im ganzen auf 14 (260). Die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts wird von den zwei hervorragenden Gestalten beherrscht, dem «Königspriester» Christian Friedrich Schwarz (in Indien 1750—1798) und dem Meister des Tamil Johann Philipp Fabricius (in Indien 1740—1791), dessen Lieder und Bibelübersetzung heute noch in Gebrauch sind. Nach 1800 setzte dann rasch der Zerfall ein, bis 1837 mit dem Tod des letzten Missionars das Werk sein Ende fand. Doch nach wenigen Jahren wurde es von der Dresden-Leipziger lutherischen Missionsgesellschaft übernommen. Mit ihrer Hilfe wurde Tranquebar als die Mutterkirche der heutigen tamulischen evangelisch-lutherischen Kirche erhalten. — Die Absicht des Verfassers, nicht eine eingehende Geschichte zu schreiben, sondern den reichen Stoff unter großen Gesichtspunkten zusammenzufassen, hat es mit sich gebracht, daß immer wieder Geschehnisse vorausgenommen werden, über die wir erst später unterrichtet werden. Es wäre vielleicht von Vorteil gewesen, zuerst einen klaren geschichtlichen Überblick zu bieten und erst dann das geistige Gepräge der Mission herauszuarbeiten. Allerdings das gute Personen- und Sachregister vermag in etwa diesen Nachteil wieder aufzuheben. Ferner wäre es bei der beständigen Betonung der Prioritäten der Tranquebar-Mission wünschenswert gewesen, etwas näher auf die möglichen Quellen ihrer Missionsmethode einzugehen. Trotz aller Unterschiede weist sie nämlich doch viele gemeinsame Züge mit der Missionstätigkeit der nied.-ref. Kirche in Ostindien auf. Eben-

so wären vielleicht auch positive Anknüpfungspunkte bei der katholischen Mission zu finden, die nun leider nur unter dem negativen und gegnerischen Aspekt gesehen wird. So hören wir einzig davon, daß Ziegenbalg in seinem Sprachstudium auch katholische Werke, vor allem ein malabarisches Evangelien-Buch benützte (41), und der Missionar Ernst Walter «Observationes Grammaticae» als Anhang zur Tamul-Grammatik des Jesuiten Beschi veröffentlichte, zu letzteren Leidwesens, aber zur Freude des katholischen Bischofs Don Joseph Pinheiro von St. Thomas (209). Wahrscheinlich könnten die Quellen noch weitere Zusammenhänge verraten, deren Kenntnis das gegenseitige Verständnis nur fördern könnte. O. Niederberger SMB

Eidlitz Walther: *Die indische Gottesliebe.* 340 S. Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau, 1955.

Der Autor hatte 1951 im Claassen-Verlag, Hamburg, unter dem Titel «Bhakta, eine indische Odyssee» seinen geistigen Lebensweg bis zur indischen Liebesmystik (Bhakta-Yoga) dargestellt. Im vorliegenden Werk gibt er nun anhand wichtiger, selbst übersetzter Texte aus dem Bhagavata-Purana und auch aus Krishna Chaitanya, einem Zeitgenossen Luthers, ein anschauliches und tiefgründiges Bild der indischen Gottesliebe. Es ist der ergreifende Klang des Hohenliedes der Bibel, das Liebesspiel zwischen Gott und Seele, Krishna und den Hirtenmädchen, christlichem Denken und Nacherleben viel näher, als der Monismus des Jnana-Yoga. Inhalt, Darstellung und Buchgestaltung erfreuen den Leser. Missionare und alle, die fremde Religionen von Innen her verstehen wollen, seien nachdrücklich auf das schöne Werk hingewiesen. G. Frei

Demeerseman, P. André, W.V.: *Tunisie, terre d'amitié.* 241 pp., Edition N. Bascone et S. Muscat, 41, avenue de Londres, Tunis, 1955.

Ein Buch über Tunesien, das mit Liebe und Feingefühl gegenüber der Volksseele geschrieben wurde. Der Verfasser, P. André Demeerseman, Weißer Vater, Direktor der IBLA (Institut des Belles Lettres arabes) in Tunis, kennt Tunesien und sein Volk seit bald dreißig Jahren. Mitten in einer Epoche stürmischer Entwicklung will sein Buch die Botschaft des vergehenden alten Tunesiens, wie sie aufleuchtet in der Sprache des Volkes, auffangen, damit die junge Elite diese kostbaren Werte hinüberrette in die kommende Zeit. — Im ersten Teil zeigt der Verfasser die sympathischen Charakterzüge des alten tunesischen Volkes, vor allem seinen hervorragenden Sinn für Freundschaft und Herzlichkeit im Verkehr mit den Mitmenschen. Er tut dies anhand der vielen arabischen Sprichwörter, die wohl am besten den Seelenzustand eines Volkes ausdrücken. In köstlicher, oft humorvoller Weise bringt er uns die Liebe des Tunesiers zu seiner Familie näher, seine Hingabe an Freunde und Nachbarn, seine feine Menschenkenntnis und seine Hochachtung des Schöpfergottes, die ihm über alles geht. — Der zweite Teil sucht die große Frage zu beantworten: Was wird das moderne Tunesien beim heutigen Einbruch der westlichen Zivilisation vom Alten behalten? Wird es seine großen natürlichen Tugenden des Herzens verlieren und gegen einen kalten Kult der Vernunft eintauschen? Das Buch will Wegweiser sein, auf das kostbare Erbe des Volksgutes aufmerksam machen, damit es einverleibt werde ins moderne Tunesien. Darum hat es im Lande selbst bereits großen Erfolg geerntet. Für uns ist es eine wertvolle Studie zur Psychologie dieses Volkes, das heute seine schmerzvolle Wachstumskrise durchlebt. Möge es die neue Generation bewahren helfen vor dem Materialismus, der am Ende solcher Krisen lauert! P. Brunner, W. V.

Anales de la Universidad de Santo Domingo. 282 pp. Ciudad Trujillo 1954.

Aschendorff (Verlag, Münster), Zehnjahresverzeichnis 1945—1955. 163 S. Verlag Aschendorff, Münster i. Westf. 1955.

Barroso, D. Javier, Palacio de Colon. Memoria. 47 pp. Ciudad Trujillo 1955.

Bibliografia Missionaria. Anno XIX: 1955. Compilata dai Bibliotecari P. Giov. Rommerskirchen OMI, P. Giov. Dindinger OMI, P. Nicola Kowalsky OMI. 124 pp. Unione Missionaria del Clero in Italia, Roma 1956.

Boyrie Moya, Emilie de, Monumento Megalitico y Petroglifos de Chaucuey, Republica Dominicana. 223 pp. 63 ills. Publicaciones de la Universidad de Santo Domingo, Ciudad Trujillo 1955.

Catholicisme, Hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie en sept volumes dirigé par G. Jacquemet. Fasc. 17, 1537—1912. Letouzey et Ané, Paris 1956.

Demeerseman, A., Tunisie Terre d'Amitié. 241 pp. Nicolas Bascone & Sauveur Muscat, Tunis 1955.

Dijker Drs. R. SMM, Missie en Liturgie. SA «Het Missiewerk» 1956, 30—37.

Dumont, Dr. Robert, La Campagne amorcée dès 1931 avec cet objectif par le Dr. Robert Dumont porterait-elle enfin ses fruits? 48 pp. Docteur Robert Dumont, Bruxelles 1955.

Frois, Luis, S. J., Kulturgegensätze Europa-Japan (1585). Erstmalige, kritische Ausgabe des eigenhändigen portugiesischen Frois-Textes von Josef Franz Schütte S. J. XXXVI + 289 S. Monumenta Nipponica No. 15. Sophia Universität, Tokyo 1955.

Gicklhorn, Josef und Renée, Georg Joseph Kamel, S. J. (1661—1706), Apotheker, Arzt und Naturforscher der Philippineninseln. 123 S. Internationale Gesellschaft für Geschichte und Pharmazie, Eutin (Holstein) 1954.

Gottardo da Como, Fr., La Missione del Tibet-Hindustan negli Scritti di P. Giuseppe da Rovato OFMCap. Prefetto Apostolico del Tibet (1761—1786). Dissertatio ad lauream in Facultate Missionologiae Apud Pontificium Institutum Propaganda Fidei Romae. LXXXVI + 199 pp. Asmara (Eritrea) 1954.

Heredia, Vincente Beltran de, OP, La Autenticidad de la Bula «In Apostolatus Culmine», base de la Universidad de Santo Domingo, puesta fuera de Discusion. 56 pp. Publicaciones de la Universidad de Santo Domingo, Ciudad Trujillo 1955.

Jeremias, Joachim, Jesu Verheißung für die Völker. 69 S. Kohlhammer, Stuttgart 1956.

Kowalsky, P. Nicola, OMI, Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide. 44 pp. Roma 1956.

Marie-André, Sœur, Civilisations en marche. 252 pp. Bernard Grasset, Editeur, Paris 1956.

Omaechevarria, Ignacio, OFM, Rex Gentium. 416 pp. Secretariado Diocesano de Misiones, Bilbao s. a. (1956).

Universidad de Santo Domingo. La antigua y la moderna. 1538—1955. 48 pp. 24 × 31 cm. Ciudad Trujillo 1955.

Valignano, Alejandro, SI., Sumario de las Cosas de Japon (1583). Adiciones del Sumario de Japon (1592). Editados por José Luis Alvarez-Taladriz Tomo I. XIX + 205* + 346 pp. Monumenta Nipponica Monographs (No. 9), Sophia University, Tokyo 1954.

Vallery-Radot, R. P. Irénée, La Mission de Dom Vital Lehodey. 248 pp. Les Editions du Cerf, Paris 1956.

Bücher für die praktische Seelsorge

Kirchengeschichte (2. Auflage) Konrad Algermissen

Von den Anfängen bis zur Gegenwart.

VIII und 577 Seiten, Lexikonformat, Ganzleinenband. DM 24.80 / sfr. 28.10.

Die erste «Kirchengeschichte» in Form von **Frage und Antwort!** Gut zu verwenden für die Ausarbeitung von Predigten und Vorträgen, für den Religionsunterricht, Konvertitenunterricht etc.

«Der Prediger und Katechet» Freiburg, Heft 12/1956: «... Das Buch ist aufgeteilt in 500 einzelne Kapitel, die jeweils mit einer **klaren Fragestellung** beginnen. Zum Beispiel Frage 499: Wie ist die Lage der Heidenmission Mitte des Jahres 1955? Oder Frage 476: Worin lag die Eigenart Papst Pius' X.? Die Antworten sind gezeichnet von **historischer Klarheit, großer Kenntnis der Materie und liebender Ehrfurcht.»**

«Amtsblatt des Bistums Sitten», Dezember 1955: «Gerade diese Frage- und Antwortform macht das Werk **äußerst interessant, so daß man es** von der 1. Frage: Zu welchem Zweck hat Christus die Kirche gegründet? bis zur letzten: Wie zeigte Papst Pius XII. der heutigen Menschheit die Wege auf zur Verbindung von Religion und Leben? **wie einen Roman liest,** da eine Frage in die andere greift.

Wertvoll sind auch die Papst- und Kaiserverzeichnisse sowie das Sachregister am Schluß des Buches. Das Werk kann bestens empfohlen werden.»

Konfessionskunde Konrad Algermissen:

7. vollständig **neugearbeitete** Auflage! ca. 900 Seiten im Lexikonformat, Ganzl., ca. DM 38.—. Das Werk erscheint im Februar 1957, gibt genauesten Aufschluß über den heutigen Stand der gesamten Christenheit und vermittelt die neuesten Ergebnisse konfessionskundlicher Forschung (fordern Sie unsern Sonderprospekt an!)

Gotteswort im Priestermund P. Robert Quardt SCJ

Schlichte Sonn- und Feiertagspredigten

320 Seiten, in Umschlag geheftet, DM 6.90 / sfr. 8.25

Aus dem Vorwort: «.... Großes Gewicht wurde auf die Einflechtung von Beispielen gelegt. Beispiele bilden für einen wohl nicht kleinen Teil der Zuhörer die stärkste, wenn nicht die einzige Antenne, mit welcher der heutige filmische Mensch übersinnliche Tatsachen aufnimmt.»

Packend geschilderte **Beispiele** für die **Ausarbeitung von Predigten, für Tischlesungen in Klöstern** etc. können aus folgenden Büchern von P. Robert Quardt SCJ entnommen werden:

Schnappschüsse P. Robert Quardt SCJ

Kunterbunte und hintergründige Kurzgeschichten. 267 Seiten, Ganzleinenband mit mehrfarbigen kaschiertem Schutzumschlag, DM 9.30 / Fr. 11.10

Unsterbliche Christusjünger P. Robert Quardt SCJ

40 Priestergestalten. 205 Seiten, Halbleinenband, DM 5.40 / Fr. 6.45

Raketen Relig. Kurzgechichten. 232 S., Halbleinenband, 3. Aufl. DM 6.60, Fr. 7.90

Für Ordensschwestern eignen sich folgende «Quardt-Bücher»:

Der klösterliche Tag Geistliche Lesungen für Ordensschwestern

216 S., Ganzleinenband, mehrfarb. kaschierter Schutzumschlag, DM 9.30 / Fr. 11.10

Klosterleben Geistliche Lesungen für Ordensschwestern

2. Auflage! 229 Seiten, Ganzleinenband mit mehrfarb. kaschiertem Schutzumschlag, DM 8.50 / Fr. 10.10

Segensvolle Klösterlichkeit Lebensbild der Mutter Maria Salvator

122 S. Ganzleinenband, mehrfarb. kaschierter Schutzumschag, DM 6.20 / Fr. 7.45.

Verlagsbuchhandlung Joseph Giesel, Celle bei Hannover

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
Nouvelle Revue de science missionnaire

Redaktion Rédaction

Prof. Dr. Joh. Beckmann S. M. B.

P. Dr. Laurentius Kilger O. S. B., Uznach

P. Dr. Pierre de Menasce O. P.
Ecole des Hautes Etudes, Paris

P. Dr. Walbert Bühlmann, O. F. M. Cap.

XII. Jahrgang Heft 1 1956 Douzième année Fasc. 1

Redaktion und Administration: Seminar Schöneck, Beckenried
Schweiz Suisse

Inhaltsverzeichnis — Sommaire

Mensaert, P. Georges, OFM, Adrien Chu, prêtre chinois et confesseur de la Foi 1

Kowalsky, P. Nik., OMI, Stand der kath. Missionen um das Jahr 1765. III. Indien und Tibet (3) 20

Van Hecken, P. Jos., CICM, Les réductions du pays des Ordos (4) 35

Hofinger, P. Joh., SJ, Das Problem des Textbuches in Seminarien der Missionsländer 46

Biermann, P. Benno, OP, Die erste Universität in Spanisch-Amerika: Santo Domingo 1538 64

Miscellanea 19 34 63 65 66

Literarische Umschau — Revue des Revues

Morant, P. Adalric, OSB, Enquête des Eglises missionnaires protestantes sur la formation au ministère en Afrique 67

Besprechungen — Comptes Rendus 73

Bibliotheca Missionum, XIX, XX (Beckmann). - The Septuaginta Bible (Schelbert). - Schnackenburg, Sittl. Botschaft des N. T. (Zürcher). - Heinrichs, Bedeutung der Missionstheologie (Zürcher). - Häring, Das Gesetz Christi (Zürcher). - Schurhammer, Franz Xaver I (Kilger). - Ordinationes Generales (Beckmann). - Petech, Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal, IV (P. Crispin). - Geiger, Palóu's Life of Junipero Serra (Beckmann). - Plattner, Pfeffer und Seelen (Specker). - Koskinen, Missionary Influence ...in the Pacific Islands (Beckmann). - Fremantle, Ruf der Wüste (Baumgartner). - Questions scolaires aux Missions (P. Walbert). - Les Missions et le Prolétariat (P. Lukas).

La «Nouvelle Revue de science missionnaire» paraît quatre fois par an, en fascicules de 80 pages. Le prix de l'abonnement pour la Suisse est de fr 10.40, pour l'étranger de fr 14.— (p. l'Amérique $ 4.-). Pour la Suisse: Chèque postal: Lucerne, № VII 10781
Pour l'abonnement et tout envoi s'adresser à la:
Nouvelle Revue de science missionnaire
Séminaire Schöneck / Beckenried (Suisse).

Die Zeitschrift kann in folgenden Ländern durch die Post abonniert werden: Belgien, Dänemark, Finnland, Holland, Italien, Luxemburg, Französisch Marokko, Portugal, Schweden, Westdeutschland (inkl. West-Berlin), Vatikan.

Die «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft» erscheint vier Mal jährlich, in Heften von je 80 Seiten. Abonnementspreis für die Schweiz Fr. 10.40, Ausland Fr. 14.— (Amerika $ 4.—), Schweiz: Postcheck: Luzern, № VII, 10781.

Bestellungen und alle Sendungen (Rezensions- und Tauschexemplare) sind zu richten an
Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
Seminar Schöneck
Beckenried (Schweiz).

GTU Library
3 2400 00251 2865

45474

Neue Zeitschrift für
Missionswissenschaft

CBPac

v.12
1956

v.12
1956

45474

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709